



Class

230.2C

Book

T36F

v. 2

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902



LES TEXTES DU CHRISTIANISME

SAINT THOMAS D'AQUIN

SOMME THÉOLOGIQUE

II

DIEU

EN TROIS PERSONNES
LA CRÉATION - LES ANGES
LES SIX JOURS

Traduction nouvelle avec
une introduction et des notes par
EDMOND PERRIN

LES ÉDITIONS RIEDER

LES TEXTES DU CHRISTIANISME
VII

SOMME THÉOLOGIQUE

II

DIEU EN TROIS PERSONNES

LA CRÉATION

LES ANGES

LES SIX JOURS

SAINT THOMAS D'AQUIN

SOMME THÉOLOGIQUE

II

*DIEU EN TROIS PERSONNES
LA CRÉATION
LES ANGES
LES SIX JOURS*

*TRADUCTION NOUVELLE AVEC UNE
INTRODUCTION ET DES NOTES*

PAR

EDMOND PERRIN



M. CM. XXIX

LES ÉDITIONS RIEDER
7, place Saint-Sulpice
PARIS

530.2

530.2

v. 2

87572

CHAPITRE 200 000
YRABU
XROY WEN

TOUS DROITS RÉSERVÉS

INTRODUCTION

C E volume, qui commence à la question XXVII et finit à la question LXXIV de la première partie de la *Somme*, comprend les traités de *Dieu en trois personnes*, de la *Création*, des *Anges*, des *Six Jours*. On trouvera dans les notes les remarques de détail que les textes appellent çà et là. Les lignes suivantes sont consacrées à certaines observations qui n'auraient pu prendre place au bas des pages.



I. — DIEU EN TROIS PERSONNES

Le dogme de la Trinité, avec ses trois personnes divines possédant la même essence numérique, est l'œuvre de saint Augustin dont les écrits vont de 388 à 430. Tout ce qui précède le v^e siècle est, pour le mystère actuel des trois personnes divines, de la préhistoire. Préhistoire dans laquelle apparaissent deux périodes distinctes, l'une de construction, ou d'acquisition, l'autre d'élaboration. On voit, vers l'an 30 de notre ère, le Fils s'adjoindre au Père, qui a toujours existé, et fonder avec lui une société à deux. Puis, près d'un siècle et demi plus tard, le Saint-Esprit intervient et fonde avec le Père et le Fils une société à trois. C'est la période de construction, qui n'est close qu'aux environs de 170, et au cours de laquelle le collège divin acquiert ses trois membres. Ensuite vient la période d'élaboration, pendant laquelle les docteurs, se trouvant en face d'une société à trois, essaient de l'organiser, de lui donner un statut. L'entreprise est hérissée de difficultés. Après diverses tentatives contre lesquelles s'élèvent d'irréductibles oppositions, saint Athanase élabore un système, qui obtient l'adhésion générale, et aux termes duquel l'unité de nature et de substance des personnes divines est du même ordre que l'unité de nature et de substance qui existe entre les hommes. Le succès d'Athanase n'est d'ailleurs que provisoire, et son organisation de la Trinité s'effondre le jour où, à la lumière des enseignements d'Augustin, on comprend que l'unité de la Trinité athanasienne est une pure fiction.

Il va sans dire que saint Thomas a tout ignoré de cette préhistoire. Selon lui le dogme trinitaire, dont Augustin a donné

la formule, a de tout temps été l'objet de la croyance de l'Eglise. Il est l'expression fidèle de la réalité et les trois personnes divines ont une substance numériquement une. Pourtant, malgré l'unité numérique de leur substance, elles se distinguent les unes des autres. D'où vient cette distinction? Où est son fondement? « Dans les relations de paternité, de filiation, de spiration active, de spiration passive » répond saint Thomas qui est l'écho d'Augustin. On doit reconnaître que cette solution est commandée par la logique. Les personnes divines, possédant une substance qui est numériquement la même pour toutes, ont également des perfections qui sont numériquement les mêmes pour toutes. Or cette identité numérique des perfections exclut toute possibilité de distinction, tant qu'on reste dans le domaine de l'absolu. Et comme, en dehors de l'absolu, il n'y a que le relatif, c'est seulement dans le domaine de la relation que l'on peut trouver les distinctions dont on a besoin. Les personnes divines qui, considérées dans leurs perfections absolues, se confondent entièrement, s'opposent et se distinguent, les unes des autres quand notre attention se porte sur les relations de paternité, de filiation, de spiration active et passive. Pour tout dire, la relation est l'étoffe dont sont faites les personnes divines; elle est aussi le fondement de leur distinction. Estampillée par la paternité, la filiation et les deux spirations, la divinité nous apparaît en trois personnes réellement distinctes. Dès que cette quadruple estampille disparaît, nous sommes en face de la souveraine unité.

Jusqu'ici tout est clair. Il est manifeste, en effet, que nos idées de paternité et de filiation, de spiration active et de spiration passive s'opposent les unes aux autres et, par conséquent se distinguent les unes des autres. Mais il est manifeste aussi que tous nos concepts introduisent dans l'essence divine un morcellement qui n'y est pas. Quand nous pensons à Dieu, nous apercevons en lui une intelligence infiniment grande, une volonté infiniment bonne, une puissance sans bornes, et ainsi de suite. Pour notre esprit chacun des attributs divins est distinct des autres, il ne peut pas ne pas être distinct. Pourtant nous savons que la divinité est absolument simple et que notre découpage tient à l'infirmité de notre esprit. Et, après avoir constaté la multiplicité des concepts à travers lesquels nous contemplons l'essence divine, nous nous empressons d'ajouter que cette fragmentation n'est pas l'expression exacte de la réalité. Soumettons à la même épreuve les relations divines de paternité, de filiation et de spiration. Vues à travers nos concepts elles se distinguent, elles s'opposent deux à deux; que sont-elles en elles-mêmes?

On a le choix à leur égard entre deux hypothèses contraires.

On peut les assimiler aux attributs divins dont la différenciation n'existe que dans notre esprit. On peut aussi leur assigner une place à part et dire que, pour elles, nos concepts reflètent exactement la réalité. On est libre de choisir entre ces deux hypothèses; mais, le choix une fois arrêté, on n'est pas libre d'en éluder les conséquences. Veut-on que les relations soient sous le même régime que les attributs qui, en réalité, sont identiques entre eux et avec l'essence divine? Alors elles n'altèrent en rien la souveraine unité de Dieu. Mais aussi la réalité des personnes s'évanouit totalement : le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne se différencient que dans notre esprit et, en dehors de notre faible intelligence, ils se confondent, tout comme en Dieu l'intelligence se confond avec la volonté. Veut-on, au contraire, que les relations soient différenciées objectivement? Alors la distinction réelle des personnes est sauvegardée. Mais à quel prix? L'essence divine étant absolument simple, la paternité et la filiation seraient incapables de se distinguer l'une de l'autre si, en toutes deux ou en tout cas en l'une d'entre elles, ne se trouvait quelque élément étranger à la divinité. Il va sans dire que la même observation s'applique aux deux spirations. Cet élément étranger ne peut d'ailleurs être qu'une réalité créée attendu que ce qui n'est pas Dieu est nécessairement créé. D'où il suit que les relations, qui estampillent l'essence de manière à différencier les personnes, sont des éléments créés. Ces conséquences sont inéluctables.

Et voilà les résultats auxquels conduisent les deux seules hypothèses que l'on peut faire sur les relations divines. L'une sauvegarde l'unité de l'essence en Dieu, mais supprime les personnes; l'autre maintient la distinction des personnes, mais détruit leur unité : toutes deux font du mystère de la Trinité une pure jonglerie de mots.

On me dira peut-être que les théologiens échappent à ces conséquences. Ils ont, en effet, une solution dont je n'ai pas parlé jusqu'ici et que je dois mentionner maintenant. Elle consiste à employer une logomachie savante, qui répand sur toute la question un brouillard intense et égare le lecteur (Voir la note p. 84, 85). J'ai ici en vue les grands théologiens. Quant aux apologistes modernes, ils se tirent d'affaire le plus simplement du monde par cette réponse péremptoire : Le dogme de la Trinité contiendrait une contradiction s'il enseignait que trois *natures* sont une seule *nature*. Or il consiste à croire que trois *personnes* sont une *nature*. Donc il ne contient pas de contradiction.



II. — LA CRÉATION

Dans ce traité, saint Thomas s'arrête devant le problème du mal qu'il a déjà abordé dans le traité de Dieu (vol. I, 168, 181). Il expose sa solution et réfute les solutions contraires.

Le mal, qui afflige les animaux et les hommes, a de tout temps été un scandale pour la raison humaine. Job, meurtri dans ses plus chères affections, torturé dans son corps, ne peut maîtriser un sentiment, de révolte qui lui fait dire à Dieu (X, 3, 18) : « Te paraît-il bien de me maltraiter, de repousser l'ouvrage de tes mains?... Pourquoi m'as-tu fait sortir du sein de ma mère? » Mais la révolte ne résout rien. Après avoir déchargé son ressentiment, l'homme malheureux voulut connaître le secret de son infortune, et il alla à la découverte. De ses recherches il rapporta un mythe et plusieurs théories philosophiques. Le mythe, inscrit au début de la *Genèse*, raconte ceci : L'homme était primitivement heureux et immortel. Mais il mangea un fruit auquel il ne devait pas toucher. En punition de sa désobéissance, il perdit l'immortalité; sa femme fut condamnée à enfanter dans la douleur; lui-même fut réduit pour vivre à gagner son pain à la sueur de son front; tout le genre humain hérita de la punition infligée au premier couple. Quant aux théories philosophiques, la première en date met le mal au compte d'un dieu essentiellement mauvais, qui fait la guerre au dieu bon et s'efforce de détruire son œuvre. Née en Perse aux environs de l'an 1000 avant notre ère, cette philosophie dualiste fut propagée, avec des retouches importantes, par Marcion puis par Manès; au moyen âge elle avait de nombreux adeptes en divers pays, notamment dans le midi de la France.

Comparée au dualisme qui a séduit tant de générations, la théorie d'Origène occupe une place bien modeste. Mais, comme elle a rallié des partisans pendant plus de deux siècles, elle doit être mentionnée ici. Selon Origène, le monde créé ne comprenait primitivement que des esprits égaux. Et il n'y aurait jamais eu d'autres créatures à exister, si tous ces esprits égaux s'étaient maintenus dans la voie droite. Mais beaucoup d'entre eux, abusant de la liberté qui leur avait été octroyée, péchèrent et s'écartèrent de Dieu à des degrés divers. Pour les punir, Dieu créa le soleil, les planètes, les étoiles, le genre humain, les animaux, depuis les plus nobles jusqu'aux plus répugnants; puis il emprisonna dans ces corps les esprits dévoyés. La prison fut graduée sur la faute. Les esprits les

moins répréhensibles obtinrent de séjourner dans le soleil et dans les corps lumineux; les plus pervers furent relégués dans le monde des animaux; les organismes humains servirent de résidence aux êtres de culpabilité moyenne. En deux mots, le monde de la matière est un châtiment. L'inégalité des êtres qui le composent en est un autre. Mais ce double châtiment a, dans la pensée de Dieu, le caractère d'une expiation et, par suite, doit disparaître après une durée plus ou moins longue. Dans les corps qui les tiennent emprisonnés, les esprits coupables sont condamnés à souffrir. La souffrance est pour eux le creuset où les scories du péché disparaissent. Quand l'épuration sera complète, les esprits, débarrassés de leurs chaînes corporelles, reviendront à leur condition primitive et recouvreront l'égalité dans laquelle ils furent créés.

Nous retrouverons plus tard le mythe de la *Genèse*. Parlons des théories philosophiques. Contre elles, saint Thomas établit les assertions suivantes : 1^o Dieu a créé l'univers pour communiquer sa bonté à ses créatures et pour la refléter par ces mêmes créatures (47,1). 2^o La perfection de l'univers requiert la variété des êtres, sans laquelle les différents aspects de la bonté divine ne seraient pas reflétés. 3^o La même perfection de l'univers requiert l'inégalité des êtres, attendu que l'univers ne serait pas parfait, s'il n'existait dans les êtres qu'un seul degré de bonté (47,2, p. 144), c'est-à-dire si tous les degrés de la bonté n'étaient pas réalisés (48,2, p. 148). Or, parmi les degrés de bonté, il y en a un qui consiste en ce qu'un être peut perdre l'existence par la corruption, et un autre consistant en ce qu'un être peut défaillir dans la bonté. La perfection de l'univers demande donc que ces divers degrés de bonté soient réalisés. En d'autres termes, elle demande qu'il y ait des êtres corruptibles et des êtres susceptibles de défaillir, condition dont la conséquence sera qu'ils seront parfois défaillants (48, 2 et 49, 2, p. 148 et 158). Et, puisque Dieu est l'auteur de l'ordre de l'univers et qu'il veut cet ordre, il est aussi l'auteur du mal physique et il le veut. Sans doute il ne le veut qu'indirectement, mais il le veut (voir 22, 2, vol. I, 181). Toutefois cette conclusion ne s'applique qu'au mal physique (y compris le mal de la peine, c'est-à-dire le mal infligé aux pécheurs pour les punir, parce que ce mal, lui aussi, est exigé par l'ordre de l'univers), elle ne s'étend pas au mal moral, au mal du péché. Ce mal, qui consiste dans la défectuosité de l'action, a pour cause la défectuosité de l'agent et non Dieu qui est la perfection absolue.

A l'époque où la culture scientifique était nulle, les esprits sérieux eux-mêmes pouvaient se laisser prendre à la glu du dualisme ou de la théorie origéniste. Notre mentalité, pétrie par la science positive, est désormais immunisée contre ces

rêveries. Mais, étant donné que nous avons devant nous des fables, confrontons chacune d'elles avec son idéal et voyons si elle l'atteint. En ce qui concerne la chimère dualiste, la réponse n'est pas douteuse. Elle dégage le Dieu bon de toute accointance avec le mal, elle résout donc parfaitement le problème de la souffrance et du péché, dont elle rejette la responsabilité sur un être mauvais. Toutefois son Dieu bon n'est pas infiniment puissant, puisqu'il est tenu en échec, au moins actuellement, par le principe mauvais. Origène est moins heureux. Son Dieu, à lui ne rencontre aucun obstacle, puisqu'il est seul et qu'il n'a point d'adversaire à lui barrer la route. Il fait tout ce qu'il veut, et il ne fait que ce qu'il veut. Par sa science sans bornes, il connaît le chiffre indéfini des êtres possibles qui sortiront du néant s'il les appelle à l'existence, qui resteront dans le néant s'il lui plaît de les y laisser. Il connaît aussi d'avance l'usage que ces êtres possibles feront de l'existence, si elle leur est accordée. Il procure ce bienfait à des millions d'entre eux; la multitude immense des autres n'est pas admise à y participer. Conformément à ses prévisions, beaucoup de ceux qu'il introduit dans le monde de la réalité tournent mal. Il prévoit, au contraire, que beaucoup de ceux qu'il va laisser dans le domaine du néant, l'auraient servi fidèlement s'il leur avait donné la vie. Pourquoi donc son triage a-t-il été si malheureux? Pourquoi n'a-t-il pas réservé le bienfait de l'existence exclusivement à ceux qu'il prévoyait devoir en faire un bon usage? Pourquoi ne l'a-t-il pas refusé à tous les autres? Le mal, qu'il aurait pu si facilement empêcher, n'existe que parce qu'il l'a voulu; le mal est son œuvre. Le Dieu d'Origène est cruel.

Mais, d'autre part, il entend les réclamations de la justice et il en tient compte. Ses créatures, au moment où elles entrent dans la vie, sont toutes dans un état d'égalité absolue. Toutes commencent leur carrière dans les mêmes conditions. Une absolue impartialité a présidé à leur épreuve. Aucun privilège pouvant provoquer des récriminations justifiées. Toutes aussi, avant la défaillance, vivent d'une vie purement spirituelle. Aucune n'est attachée à un corps de chair, siège de passions si fatales et de souffrances si atroces. Et la punition qui frappe les coupables n'est que transitoire. Elle prendra fin. Un jour viendra où toutes les créatures, rendues à leur état primitif, jouiront de la béatitude absolue. Le système d'Origène est le plus puissant effort accompli par l'esprit humain pour concilier l'existence du mal avec le monothéisme, c'est-à-dire avec le théisme dégagé de la folie dualiste.

Examinons maintenant la dissertation de saint Thomas. Elle commence par nous dire que Dieu, en donnant l'existence à des êtres qui ne la possédaient pas, s'est proposé de commu-

niquer sa bonté aux créatures (47, 1). Le panthéiste, pour qui le monde est une émanation de l'essence divine, peut dire que Dieu communique sa bonté aux êtres dont il est l'auteur ou, ce qui revient au même, qu'il les fait participer à sa bonté. Ces formules n'ont pas de sens dans la théorie créationiste, où les êtres tirés du néant n'ont rien de commun avec la divinité. Saint Thomas s'est approprié indûment le vocabulaire panthéiste qu'il tient de l'Aréopagite. Comme il a fait cet emprunt par mégarde, l'assertion qu'il formule ici ne représente pas sa pensée. Mais elle éveille dans l'âme du lecteur un sentiment de curiosité sympathique. Nous sommes agréablement surpris d'apprendre que Dieu nous a gratifiés de l'existence pour nous communiquer sa bonté c'est-à-dire sa béatitude. Et nous attendons la suite.

La suite n'est pas plus vraie; mais elle n'est pas moins belle. Nous lisons que Dieu, non content de communiquer sa bonté aux créatures, a chargé aussi les créatures de refléter cette même bonté. Et c'est là que se trouve le secret de la variété des êtres. Chacun d'eux étant limité ne peut représenter qu'une parcelle de la bonté divine. Mais, grâce à leur variété, ils représentent des parcelles différentes. Leurs reflets se complètent mutuellement, et de leur ensemble se dégage un reflet moins imparfait de la bonté divine. Voilà ce que nous dit saint Thomas. En réalité, les créatures tirées du néant, n'ayant rien de commun avec la divinité, sont aussi incapables de refléter la bonté de Dieu que d'y participer. D'ailleurs on ne fragmente que ce qui est composé, et la bonté infinie, qui est infiniment simple s'oppose radicalement à toute tentative de morcellement. Comme le vocabulaire précédent, celui-ci a un relent de panthéisme qui provient de l'Aréopagite. Transposé dans la doctrine créationiste, il n'offre aucun sens à la raison. Mais il enchante l'imagination. Tout ce début donne de belles promesses. Ici encore nous attendons la suite.

Cette fois la suite nous plonge dans la stupeur. Saint Thomas nous explique que les créatures ne doivent pas seulement être variées, qu'elles doivent aussi être inégales. Pourquoi? Parce que, dit-il, des créatures égales ne réaliseraient qu'un seul degré de bonté, et que les divers degrés de la bonté exigent, pour être réalisés, des créatures inégales. Mais pourquoi est-il nécessaire que les divers degrés de la bonté soient réalisés? Parce que, si cette réalisation n'existait pas, les créatures accompliraient imparfaitement leur mission, qui est de refléter les multiples aspects de la bonté de Dieu. Telle est la pensée de saint Thomas qui, sans être formulée ici en toutes lettres, se déduit du contexte, et qui, du reste, est exprimée ouvertement ailleurs (23, 5 à 3 vol. I, 193). Et le lecteur ahuri apprend ensuite que, parmi les divers degrés de bonté qui doivent être

réalisés, l'un consiste, pour un être, à perdre l'existence, et l'autre à être susceptible de défaillir. Epouvantés par la loi de carnage qui régit le monde vivant, nous nous demandions comment un Dieu bon avait pu obliger les animaux à se manger mutuellement. Saint Thomas nous répond avec la sérénité du docteur (49,2) : « Votre scandale vient de votre ignorance. Évidemment Dieu, dont la puissance est infinie, pouvait créer des animaux qui n'auraient pas eu besoin pour vivre de se dévorer les uns les autres. Mais alors tous les degrés de la bonté n'auraient pas été réalisés et l'univers n'aurait pas été parfait. Dieu veut le mal physique parce qu'il veut la perfection de l'univers qui n'existerait pas sans ce mal. Toutefois il ne veut pas le mal moral, c'est-à-dire le péché; il n'est pour rien dans ce mal, qui a pour cause la volonté défaillante.

Arrêtons-nous devant cette dernière pensée. Elle est édifiante mais incomplète. Car elle constate que la volonté défaillante est seule responsable du péché, sans rien faire pour dépasser cette constatation. Heureusement cette lacune est comblée ailleurs. Saint Thomas déclare itérativement (48, 2 corps de l'article et réponse à 3; 49, 2) que la perfection de l'univers ne serait pas complète si tous les êtres atteignaient leur fin. Pour que l'ordre universel brille de tout son éclat, il faut qu'il y ait des êtres susceptibles de défaillir et par conséquent quelquefois défaillants. Le secret de cette nécessité nous est même expliqué dans la question 23, 5 à 3 (vol. I, 193). Là nous apprenons que tous les aspects de la bonté divine ne seraient pas représentés s'il n'y avait pas de mal, que le mal est la condition nécessaire de certains biens, que la réprobation notamment est seule capable de représenter la bonté divine sous l'aspect de justice qui punit. Et cette dissertation est couronnée par la phrase suivante : « Voilà pourquoi Dieu réprouve certains hommes ». Donc Dieu veut qu'il y ait des réprouvés, parce que, sans eux, l'ordre du monde ne serait pas parfait; et comme la réprobation a pour cause le péché, Dieu veut qu'il y ait des pécheurs. Le mal moral aussi bien que le mal physique font tous deux partie intégrante de son plan : il les veut l'un et l'autre. Si ça, et là, saint Thomas essaie par des euphémismes d'échapper à ces conclusions, il fait aussi des aveux. Et les aveux seuls comptent, puisque seuls ils forment les conséquences qui découlent de ses principes.

Aujourd'hui beaucoup de penseurs, pour échapper à ces conséquences, qui leur paraissent monstrueuses, se réfugient dans l'athéisme. Ceux qui croient pouvoir maintenir la croyance à un Dieu personnel, doivent en tout cas renoncer à comprendre ses voies et se retrancher dans le mystère. Mieux vaut ignorer que d'accepter des explications burlesques.



III. — LES ANGES

Les anges que l'Eglise propose à notre vénération, sont des survivances de l'animisme primitif, c'est-à-dire des produits de l'imagination humaine. Les premiers hommes, semblables en cela aux sauvages et aux enfants d'aujourd'hui, attribuaient la vie à tous les objets extérieurs (c'est dans cette attribution que consiste l'animisme). Le vent qui souffle dans la forêt, l'arbre qui y étend ses rameaux, le nuage qui envoie la pluie, le soleil, la lune, les fleuves, les ruisseaux, tout semblait animé à nos naïfs ancêtres. D'autre part, les songes, au cours desquels ils s'en allaient errer çà et là, pendant que leur corps restait immobile, étaient pour eux la preuve de l'existence de l'âme. Chaque homme logeait dans son corps un esprit invisible, qui pouvait, à son gré, quitter son domicile et circuler dans l'air. Évidemment tous les êtres de la nature se trouvaient dans les mêmes conditions. Tous abritaient des esprits. Et, puisque dans l'homme le véritable « moi » c'est l'esprit, pour lequel le corps n'est qu'un gîte temporaire, de même le vrai soleil, le vrai fleuve, la vraie montagne c'était l'esprit caché dans un corps matériel. Naturellement ces êtres invisibles dont l'air était peuplé portaient des noms divers. Dans le monde gréco-latin on les appelait des génies et des démons. La Perse connaissait les amshaspands, les izeds et les ferouers. Chez les Sémites l'attention était attirée par les élohim ou beni-élohim. Abraham nous apprend (*Gen.*, 20, 13) que les élohim l'ont fait errer loin de son pays. Les élohim se montrèrent à Jacob pendant son séjour à Beth-El (35, 7). Un autre jour le même patriarche vit une troupe de ces esprits célestes, et il s'écria (32, 1) : « Ceci est un camp d'élohim. » Une autre fois encore (28, 13) des élohim lui apparurent dans un songe, montant et descendant le long d'une immense échelle qui reliait le ciel à la terre. Et le texte suivant est dans toutes les mémoires (6, 1) : « Lorsque les hommes se furent multipliés sur la surface de la terre et que des filles leur furent nées, les beni-élohim virent que les filles des hommes étaient belles, et ils se choisirent des femmes parmi elles ».

A des dates diverses et sous des influences multiples, les conceptions enfantines de l'animisme primitif reculèrent devant les progrès de la raison. En Perse la religion de l'Avesta révéla aux hommes l'existence d'Ormazd, être suprême dont les bonnes intentions sont contrariées par le principe du mal,

Ahriman. Dans le monde méditerranéen, Pythagore puis Platon célébrèrent le grand architecte du monde. Chez les Israélites, l'école d'Elie instaura le culte de Iahve dont elle fit le gardien de la justice et de la morale. Ces préoccupations philosophiques et religieuses, ou même parfois nationalistes, entraînèrent à leur suite de graves conséquences. En Israël les élohim, pourchassés par les prophètes, cédèrent la place à Iahve et disparurent à peu près complètement. Dans le monde gréco-latin, les démons et les génies restèrent, mais n'occupèrent plus qu'un rang subalterne et devinrent les intermédiaires entre Dieu et les hommes. De même les divinités de la Perse furent réduites à graviter autour d'Ormazd. Et voilà l'origine du monde angélique. Il se compose d'anciennes divinités animistes détrônées par l'idée monothéiste. Les anges sont des dieux déchus.

Déchus mais non disparus. Or, en Israël, les prophètes de l'école d'Elie ont réussi à éliminer pratiquement les élohim qui n'apparaissent plus que çà et là en contrebande. La conséquence se devine : il y a une angélogie dans la religion de l'*Avesta*, il y en a une autre dans la philosophie platonicienne et dans la philosophie stoïcienne : il n'y en a pas dans le judaïsme des prophètes. Là, Iahve est seul à gouverner. Il tient tellement au monopole du pouvoir que certains vieux textes, où apparaissent des concurrents, lui portent ombrage et qu'il les fait interpoler.

Il en fut ainsi jusqu'à la captivité. Mais, à partir de cette époque, la scène change. Le mystérieux compagnon qui a si bien guidé le jeune Tobie lui dit, au moment de prendre congé de lui (*Tobie*, 12, 15) : « Je suis Raphaël, l'un des Sept qui se tiennent devant le Seigneur... il est temps que je retourne vers celui qui m'a envoyé ». Dans l'*Ecclésiastique*, Jésus-ben-Sirach nous apprend (17, 14) que chaque peuple a reçu de Dieu un ange chargé de veiller sur lui. Les LXX font dire la même chose à un texte du *Deutéronome* (32, 8). Le personnage céleste qui annonce par avance à Daniel les révolutions des empires, lui révèle aussi (10, 13, 21) que chaque nation a été confiée par Dieu à un ange spécial et que l'ange chargé de garder Israël s'appelle Michel. Le même Daniel reçoit deux révélations de l'ange Gabriel (8, 16; 9, 21). Et, quand Nabuchodonosor est sur le point d'être changé en bête (4, 13, 23), c'est par l'un des « Veillants augustes » qu'il apprend cette terrible nouvelle. Le *Livre d'Hénoch* (60, 16; 82, 10) mentionne l'ange de la gelée, l'ange de la pluie, l'ange de la mer, l'ange des frimas, les anges préposés à la marche des astres. Il sait que ces derniers sont partagés en quatre escouades qui se relèvent à tour de rôle. et il connaît exactement la durée du service de chacune. Le *Livre des Jubilés* (2) connaît lui aussi les anges gardiens du feu, du vent, de la pluie et des autres phénomènes naturels.

Et les *Oracles sibyllins* (7, 33) assignent un ange gardien à chaque fleuve ainsi qu'à chaque ville.

Donc, dans le judaïsme des derniers temps, il existe une angélogologie ignorée des prophètes et que les prophètes auraient condamnée s'ils l'avaient connue. D'où vient-elle? Elle dérive de deux sources, qui sont la religion de l'*Avesta* et la théologie platonicienne. C'est manifestement de l'*Avesta* que s'inspire l'ange Raphaël, quand il se donne comme l'un des Sept rangés autour du trône de Dieu, car les *amshaspands*, qui servent Ormazd et qui sont le plus ordinairement au nombre de six, atteignent le chiffre sept lorsqu'on leur adjoint le feu fils d'Ormazd. Les anges protecteurs des peuples, dont nous parlent l'*Ecclésiastique* ainsi que *Daniel* dérivent des izeds qui, dans l'*Avesta*, sont préposés aux grandes provinces de la création. Mais toute cette tourbe d'anges qui, dans le *Livre d'Hénoch*, se consacre à des labeurs infimes, provient de la théologie platonicienne où les esprits pullulent. Il reste un point obscur. Dans les *Rois*, 1, 22, 19 un esprit se présente devant le trône de Iahve et se déclare prêt à séduire Achab. Dans le prologue de *Job*, 1, 10, Satan se fait autoriser par Iahve à persécuter le saint patriarche de l'Idumée. Dans *Zacharie* 3, 2, Satan apparaît comme un calomniateur chargé de la malédiction divine. Dans les *Chroniques*, 1, 21, 1, David est poussé par Satan à faire le dénombrement de son peuple, alors que dans *Samuel* 2, 24, 1, c'est par Iahve lui-même qu'il est amené à cette opération. Enfin la *Sagesse* enseigne 2, 24 que la mort des hommes est due à la jalousie du diable. Tous ces textes évoquent le souvenir d'Ahriman. On ne peut guère même hésiter à reconnaître ce personnage sous les traits du diable de la *Sagesse*; mais l'oracle qui le mentionne est probablement une interpolation chrétienne. Le dualisme s'est-il infiltré dans le judaïsme des derniers temps? Il est peut-être difficile de résoudre cette question; il est en tout cas plus difficile encore de l'écarter. Mais laissons de côté le judaïsme et passons à l'Eglise.

L'angélogologie chrétienne a traversé deux périodes que sépare au *vi^e* siècle, Denys l'Aréopagite. Dans la première période l'Eglise s'assimila les matériaux de l'angélogologie juive, ceux de provenance persane comme ceux de provenance grecque. Toutefois les sept anges rangés autour du trône de Dieu, bien que recueillis par l'Apocalypse (4,5; 8,2) tombèrent de bonne heure dans l'oubli. D'autre part, les premiers docteurs de l'Eglise, qui connaissaient *Daniel* et le *Livre d'Hénoch*, étaient aussi familiarisés avec la philosophie platonicienne, et ils éprouvaient pour elle une sympathie, dont l'une des conséquences fut que l'angélogologie chrétienne de la première période a été alimentée surtout par Platon. Il va sans dire que le fonds

platonicien reçut plusieurs compléments, les uns voulus, les autres inconscients. Le Dieu mauvais de Marcion, dérivé en droite ligne d'Ahriman, réussit à pénétrer dans le Nouveau Testament où il s'appela, selon les circonstances, le Mauvais, la Puissance des ténèbres, le Prince de ce monde, Satan, le Diable¹. Mais, destitué par une réaction violente de la conscience catholique, il devint une créature qui primitivement était bonne, puis avait mal tourné. L'unique problème fut de connaître le mobile de sa perversion. Après quelques tâtonnements les docteurs décidèrent que le diable s'était perdu par son orgueil. Les démons qui, dans la doctrine platonicienne, avaient souvent de bonnes intentions, furent transformés en êtres méchants et préoccupés de nuire au genre humain. On rattacha d'abord leur naissance au commerce que les anges avaient eu avec les femmes à l'époque de Noé. Puis on renonça à cette origine charnelle et l'on enseigna que les démons, créés par Dieu à l'état d'esprits, s'étaient laissé séduire par le diable dont ils constituent maintenant l'armée. Quant aux bons anges, ils furent de bonne heure répartis en groupements que l'on utilisait, mais sur la valeur desquels beaucoup n'étaient pas fixés. Grégoire de Nazianze comptait sept ordres angéliques, Chrysostome en connaissait huit, Augustin déclarait ne rien savoir à ce sujet. Un point sur lequel on s'accordait unanimement, c'est que les anges avaient des corps aériens ou éthérés. On les appelait néanmoins des esprits; mais ce terme signifiait simplement que les corps angéliques n'étaient pas charnels comme les nôtres.

Aux environs de 510, Denys l'Aréopagite publia le livre de la *Hiérarchie céleste*, dans lequel on lit que les anges sont des êtres complètement immatériels, et qu'ils sont divisés en neuf ordres, lesquels sont eux-mêmes groupés trois par trois de manière à former trois hiérarchies. Seule la première hiérarchie a le privilège de contempler dans l'essence divine les raisons des choses. Faisant fonction de miroir réflecteur, elle renvoie la lumière intellectuelle à la seconde hiérarchie, qui la renvoie elle-même à la troisième. Toutefois, avant de se transmettre la science, les esprits célestes ont soin de la découper en tranches, qui permettent aux esprits inférieurs de se l'assimiler. Un ensemble de cascades métaphysiques qui déversent les eaux de la vérité : voilà le monde angélique de la *Hiérarchie céleste*. Nous sommes loin du temps où les beni-élohim venaient en bandes sur la terre et couraient les femmes.

Saint Thomas a recueilli dans sa *Somme* toutes ces découvertes. Il prouve péremptoirement (50,1) que les anges sont

1. Delafosse, *Le Quatrième Evangile*, p. 20-23.

des êtres incorporels. Plus tard (106) nous l'entendrons nous expliquer que les anges supérieurs, après avoir reçu la vérité sous des concepts universels, la « divisent en quelque sorte » pour la livrer ensuite à leurs frères inférieurs. Notons en terminant que le peuple est resté fermé à ces spéculations. Ses anges à lui ont des corps aériens munis de longues ailes et ils laissent flotter leur chevelure retenue par un bandeau. La mère chrétienne, qui vient de perdre son enfant, se console à la pensée que le cher petit disparu est allé prendre place parmi les anges.



IV. — LES SIX JOURS

Ce traité nous donne, sur l'origine du monde et sur sa composition, des renseignements tirés en partie de l'Écriture, en partie de l'expérience ou de la déduction.

Parmi les corps qui nous entourent, les uns, comme le feu, se meuvent de bas en haut, les autres qui sont les corps graves, se meuvent de haut en bas : aucun n'a des mouvements circulaires. Dans les corps célestes, au contraire, tous les mouvements sont circulaires, aucun n'est de bas en haut ou de haut en bas. Cette différence dans la nature des mouvements est l'indice manifeste d'une différence de constitution. Donc la matière des corps célestes diffère totalement de notre matière. De plus la corruption, à laquelle notre matière est soumise, a sa source dans les mouvements opposés qui l'agitent. Cette source de corruption n'existe pas dans la matière des corps célestes où tous les mouvements sont circulaires. Donc la matière céleste est incorruptible.

La lumière n'est pas un corps. Ceci se déduit notamment du fait que l'illumination est soudaine, ce qui manifestement ne serait pas, si la lumière était un corps. D'ailleurs la lumière occupe le même lieu que les corps éclairés par elle, tandis que deux corps ne peuvent être dans le même lieu. De plus, si la lumière était un corps, ce corps se corromprait quand arrivent les ténèbres, tandis que la lumière ne se corrompt pas.

Il y a trois cieus principaux, à savoir le ciel empyrée, le ciel cristallin et le ciel des étoiles. Ce dernier se subdivise en huit sphères dont l'une est la sphère des étoiles, tandis que les autres sont les sphères des sept planètes.

Ce serait perdre son temps que de réfuter ces enfantillages

et d'autres encore que je passe ici sous silence. Notons seulement la dissertation destinée à démontrer que la lumière ne peut être corporelle. Elle rappelle les arguments apportés par l'école spiritualiste pour prouver que le cerveau ne peut pas être l'organe de la pensée.

NOTE DE L'ÉDITEUR

Les articles analysés sont signalés par un trait vertical qui le fait immédiatement reconnaître. Assez souvent, au moins dans les trois derniers traités, les analyses ont dû recevoir quelques développements sans lesquels elles n'auraient été que des nomenclatures et n'auraient apporté aucune lumière au lecteur. Et ces développements, qui ont toujours conservé scrupuleusement le sens du texte, en ont parfois abandonné la lettre.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DEUXIÈME PARTIE

DIEU EN TROIS PERSONNES

QUESTION XXVII

DE LA PROCESSION DES PERSONNES DIVINES

APRÈS l'étude de l'essence divine considérée dans son unité, il reste à étudier la trinité des personnes en Dieu. Et, puisque les personnes divines se distinguent par les relations d'origine, l'enseignement, pour être méthodique, doit traiter premièrement de l'origine ou de la procession, deuxièmement des relations d'origine, troisièmement des personnes.

Au sujet de la procession cinq questions se posent : 1^o Existe-t-il une procession en Dieu ? 2^o Existe-t-il en Dieu quelque procession qui puisse être appelée génération ? 3^o En plus de la génération existe-t-il une autre procession en Dieu ? 4^o Cette autre procession peut-elle être appelée génération ? 5^o Y a-t-il plus de deux processions à exister en Dieu ?

Art. 1. — Existe-t-il une procession en Dieu ?

1^o Il semble qu'il ne peut pas y avoir de procession en Dieu. Le mot procession désigne, en effet, un mouvement vers le dehors. Or, en Dieu, rien n'est mobile, il n'y a point non plus de dehors. Donc il n'y a pas de procession.

2^o De plus, ce qui procède diffère toujours de ce dont il procède. Or, en Dieu, aucune différence n'existe, il n'y a qu'une souveraine simplicité. Donc il n'y a pas de procession en Dieu.

3^o De plus, procéder d'un autre paraît répugner à la notion du premier principe. Or Dieu est le premier principe, comme on l'a vu plus haut (2, 3). Donc la procession n'a pas de place en Dieu.

Mais, à l'encontre, le Seigneur dit dans saint Jean, 8, 42 : Je procède de Dieu ».

RÉPONSE. — On doit dire que la divine Écriture, en parlant de Dieu, emploie des termes qui contiennent l'idée de procession.

Mais cette procession a été entendue de diverses manières.

Quelques-uns, en effet, ont interprété cette procession comme celle de l'effet qui procède de la cause. C'est ainsi que l'a entendue Arius, qui a dit que le Fils procède du Père, en ce sens qu'il est sa première créature, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, en ce sens qu'il est la créature de l'un et de l'autre. Selon cette doctrine le Fils ne serait pas vraiment Dieu, le Saint-Esprit non plus. Or ceci est opposé à cette parole dite du Fils (*Première épître de Jean*, 5, 20) : « Pour que nous soyons dans son vrai Fils... lequel est le vrai Dieu ». Il est dit aussi du Saint-Esprit (*I Cor.*, 6, 19) : « Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple du Saint-Esprit ? » Or c'est à Dieu seul qu'il appartient d'avoir un temple.

D'autres ont entendu cette procession dans le sens où l'on dit que la cause produit son effet, en tant qu'elle le meut ou qu'elle imprime en lui sa ressemblance. Ainsi l'a entendue Sabellius, qui a dit que le Père est appelé le Fils en tant qu'il a pris une chair dans le sein de la Vierge, et qu'il est appelé Saint-Esprit en tant qu'il sanctifie la créature raisonnable et la meut vers la vie. Mais cette interprétation est contraire aux paroles du Seigneur qui dit de lui-même (*Jo.*, 5, 19) : « Le Fils ne peut rien faire par lui-même ». Et il y a beaucoup d'autres textes dont il résulte que celui qui est le Père n'est pas le Fils.

Quand on examine les choses attentivement, on s'aperçoit que l'un et l'autre ont compris la procession comme ayant son terme en dehors, et que ni l'un ni l'autre ne l'a mise en Dieu. Mais, puisque toute procession est le résultat d'une action, de même que l'action qui a pour terme la matière extérieure, donne lieu à une procession en dehors, de même l'action dont le terme est dans l'agent lui-même, donne lieu à une procession en dedans. Et ceci se voit surtout dans l'intelligence dont l'acte, à savoir l'intellection, demeure dans le sujet intelligent. Quand quelqu'un comprend, par le fait même qu'il comprend, quelque chose procède en lui, qui est le concept de la chose comprise, concept qui procède de la connaissance de la chose. Ce concept est exprimé par la voix, et il s'appelle le verbe du cœur lequel est exprimé par le verbe de la voix. Or, puisque Dieu est au-dessus de toutes choses, ce qui se passe en Dieu ne doit pas être compris à la manière des créatures inférieures qui sont les corps, mais à la ressemblance des créatures supérieures qui sont les substances intellectuelles. Et même la ressemblance qu'elles fournissent est loin de représenter les choses divines. Donc la procession ne doit pas être entendue,

ainsi que cela a lieu dans les corps, comme un mouvement local ou comme l'action d'une cause produisant un effet extérieur, telle la chaleur qui passe du corps chaud au corps chauffé. Elle doit être entendue à la manière de l'émanation des concepts; tel le verbe du concept, qui est exprimé par la voix, mais qui demeure en celui dont il émane. Et c'est dans ce sens que la foi catholique admet la procession en Dieu.

A la première objection on doit donc dire que cette objection a pour point de départ la procession qui est un mouvement local, ou qui résulte d'une action dont le terme est, soit la matière extérieure, soit un effet extérieur. Or une telle procession n'existe pas en Dieu, selon ce qui a été dit dans le corps de l'article.

A la seconde on doit dire ceci : Ce qui procède par une procession en dehors, diffère de ce dont il procède; mais il n'en est pas de même pour ce qui procède en dedans par l'acte de l'intelligence. Alors, au contraire, plus la procession est parfaite, plus ce qui procède est un avec ce dont il procède. Il est évident, en effet, que plus une chose est comprise, plus le concept intellectuel est intérieur au sujet intelligent et est un avec lui. Car l'intelligence, quand elle produit l'acte de l'intellection, devient une avec l'objet qu'elle comprend. Donc, puisque l'intellection divine est au sommet de la perfection ainsi qu'il a été dit plus haut (14, 2), il est nécessaire que le Verbe divin soit absolument un avec celui dont il procède et qu'il n'en diffère aucunement.

A la troisième, on doit dire qu'il répugne au premier principe de procéder d'un principe par rapport auquel il serait en dehors et dont il différerait. Mais procéder par manière de concept d'un principe en restant en dedans de ce principe et sans en différer, s'accorde avec la notion de premier principe. En effet, quand nous disons que l'architecte est le principe d'une maison, dans cette notion de principe est contenu le concept de l'art de ce principe; et il serait contenu dans la notion de premier principe, si l'architecte était le premier principe. Or Dieu, qui est le premier principe des choses, est par rapport aux créatures, ce qu'est l'artisan par rapport à ses œuvres.

Art. 2. — Existe-t-il en Dieu une procession qui puisse être appelée génération?

1^o Il semble que la procession qui est en Dieu ne peut pas être appelée génération. La génération est, en effet, le passage du non être à l'être. Elle est le contraire de la corruption, et la matière est le sujet de l'une et de l'autre. Or rien de tout cela ne convient à l'essence divine. Donc il ne peut pas y avoir de génération en Dieu.

2^o De plus, en Dieu, la procession est d'ordre intellectuel, ainsi qu'il a été dit dans l'article précédent. Or, en nous, la procession de ce genre n'est pas appelée génération. Donc elle ne peut pas l'être non plus en Dieu.

3^o De plus, tout ce qui est engendré reçoit l'être du générateur. Donc l'être de tout ce qui est engendré est un être reçu. Or aucun être reçu ne subsiste par lui-même. Donc, puisque l'être divin est l'être subsistant par lui-même, ainsi qu'on l'a prouvé ci-dessus (7, 1 et 11, 4), il s'ensuit qu'aucun être engendré ne peut avoir l'être divin. Il n'y a donc pas de génération en Dieu.

Mais, à l'encontre, il est dit dans le psaume 2, 7 : « Je t'ai engendré aujourd'hui »¹.

RÉPONSE. — On doit dire que la procession du Verbe² en Dieu s'appelle une génération.

Pour comprendre ceci, il faut savoir que le mot de génération est employé en deux sens. Dans un premier sens il est appliqué indistinctement à tout ce qui est susceptible de génération et de corruption. Et, dans ce sens, la génération n'est pas autre chose que le passage du non-être à l'être. Dans un autre sens il est appliqué exclusivement aux vivants. En ce sens la génération désigne l'origine d'un être vivant reçue d'un principe vivant conjoint, et cette origine à proprement parler s'appelle la naissance. Pourtant tous les êtres dont l'origine est telle ne sont pas dits engendrés, mais ceux-là exclusivement qui procèdent par voie de ressemblance. Par

1. Sur ce texte voir Coulange, *La Vierge Marie*, p. 15 et Delafosse, *L'épître aux Romains*, p. 101.

2. Le Verbe a été introduit dans la théologie chrétienne par saint Justin qui l'a emprunté à la philosophie stoïcienne et l'a passé à l'évangile de saint Jean. Voir Delafosse, *Le Quatrième Évangile*, p. 101. C'est ce produit stoïcien qui a provoqué toutes les spéculations sur la procession du Fils par voie intellectuelle.

conséquent un poil, un cheveu n'ont pas ce qu'il faut pour être engendrés ou être fils. Il faut, de plus, que la procession contienne une ressemblance. Mais non pas n'importe laquelle. Car les vers, qui sont produits par les animaux, n'ont pas les conditions voulues pour la génération et la filiation. Ils ont, il est vrai, une ressemblance générique; mais la génération suppose une procession avec ressemblance de nature spécifique: tel l'homme qui procède de l'homme, tel le cheval qui procède du cheval.

Ceci posé, dans les êtres vivants qui passent de la puissance de la vie à l'acte, comme sont les hommes et les animaux, la génération a lieu dans les deux sens. Mais s'il existe un être vivant dont la vie ne passe pas de la puissance à l'acte, chez cet être la procession, s'il en a une, exclut absolument la génération entendue dans le premier sens; mais elle peut avoir le caractère de la génération qui appartient en propre aux êtres vivants ¹.

Ainsi donc la procession du Verbe en Dieu a le caractère de la génération. Il procède, en effet, par voie d'acte intellectuel, lequel est une opération vitale. Il procède d'un principe conjoint, comme il a été dit dans l'article précédent. Il procède par voie de ressemblance, attendu que le concept de l'intelligence ressemble à l'objet compris. Et il existe dans la même nature, puisque comprendre et être sont la même chose en Dieu ainsi qu'on l'a vu plus haut (3, 4; 14, 4).

Donc la procession du Verbe en Dieu porte le nom de génération, et le Verbe lui-même qui procède porte le nom de Fils.

A la première objection on doit donc dire qu'elle entend la génération dans le premier sens, c'est-à-dire comme le passage de la puissance à l'acte; et, dans ce sens, la génération n'est pas en Dieu, ainsi qu'on l'a dit dans le corps de l'article.

A la seconde on doit dire que l'opération intellectuelle en nous n'est pas la substance même de l'intelligence. Il suit de là que le Verbe, qui en nous procède de l'opération intellectuelle, n'a pas la même nature que ce dont il procède; et par

1. Nous apprenons par q. 32, 1 à 2 p. 69 que cette dissertation et celles qui la suivent sont dénuées de toute valeur. Ce n'est pas en raisonnant sur l'essence divine que l'on a découvert le Fils ou Verbe et le Saint-Esprit. On a commencé par croire à l'existence de ces deux personnages; puis on a demandé à la raison de justifier leur présence au sein de la divinité. La philosophie a suivi la croyance. Quant à celle-ci, il appartient à l'histoire des dogmes de dire d'où elle venait.

conséquent la notion de génération ne lui convient pas dans le sens propre et rigoureux du mot. Mais l'opération intellectuelle divine est la substance même de l'être qui comprend, ainsi qu'on l'a vu plus haut (14, 4). D'où il suit que le Verbe qui procède subsiste dans la même nature. Et, à cause de cela, il est appelé, dans le sens rigoureux, Engendré et Fils. C'est pour cela que les expressions, qui s'appliquent à la génération des êtres vivants, sont employées par l'Écriture pour désigner la procession de la Sagesse divine. Elle parle de conception et d'enfantement. En effet, la Sagesse divine dit dans les *Proverbes*, 8, 24 : « Les abîmes n'existaient pas encore, que déjà j'étais conçue... j'étais enfantée avant les collines »... Mais, pour désigner ce qui se passe dans notre intelligence nous nous servons du mot concept, parce que dans le verbe de notre intelligence, se trouve la ressemblance avec la chose comprise, bien que l'identité de nature ne s'y trouve pas.

A la troisième on doit dire que tout ce qui est reçu n'est pas reçu dans un sujet. Autrement on ne pourrait pas dire que toute la substance des êtres créés est reçue de Dieu, puisque cette substance n'est pas dans un sujet destiné à lui servir de récipient. De même donc ce qui est engendré en Dieu reçoit l'être du générateur, non en ce sens que cet être est reçu dans une matière ou dans un sujet, ce qui répugne à la subsistance divine; mais il est dit reçu, en ce sens qu'il tient l'être divin d'un autre dont il procède, sans être différent de l'être divin. Car l'être divin souverainement parfait contient et le Verbe qui procède par voie d'intelligence et le principe du Verbe; de même qu'il contient tout ce qui concourt à sa perfection comme il a été dit plus haut (4, 2; 14, 4).

Art. 3. — Existe-t-il en Dieu une procession en plus de la génération du Verbe?

1^o Il semble qu'il n'y a pas en Dieu d'autre procession que la génération du Verbe. Car il n'y aurait pas de raison pour ne pas en admettre une troisième. Et on irait ainsi jusqu'à l'infini, ce qui répugne. On doit donc s'en tenir à la première et dire qu'il n'y a qu'une procession en Dieu.

2^o De plus, il n'existe pour chaque nature qu'une manière de se communiquer. Ceci tient à ce que les opérations ont pour termes l'unité et la diversité. Or la procession en Dieu n'est que la communication de la nature divine. Donc, puisqu'il n'y

a qu'une nature divine, ainsi qu'on a vu plus haut (11, 3), il s'ensuit qu'il n'y a qu'une procession en Dieu.

3^o De plus, si outre la procession du Verbe qui est d'ordre intellectuel, il y a en Dieu une autre procession, ce ne sera que la procession de l'amour qui a lieu par l'opération de la volonté. Mais une pareille procession ne peut différer de la procession intellectuelle qui a pour principe l'intelligence, attendu que la volonté en Dieu ne diffère pas de l'intelligence ainsi qu'on a vu plus haut (19, 1). Donc il n'y a pas en Dieu d'autre procession que la procession du Verbe.

Mais, à l'encontre, le Saint-Esprit procède du Père, selon ce qui est dit dans saint Jean, 15. Or il diffère du Fils d'après ce texte de saint Jean, 14, 16 : « Je prierai mon Père et il vous enverra un autre Paraclet ». Donc il existe en Dieu une autre procession que la procession du Verbe.

RÉPONSE. — On doit dire qu'il y a en Dieu deux processions, à savoir celle du Verbe et une autre.

Pour comprendre ceci il faut savoir qu'il n'y a pas d'autre procession en Dieu que celle qui résulte d'une action ayant son terme non en dehors mais dans l'agent. Or, dans une nature intellectuelle, l'action de ce genre est l'action de l'intelligence et l'action de la volonté. La procession du Verbe résulte de l'action de l'intelligence. L'opération de la volonté donne lieu, en nous, à une autre procession, à savoir à la procession de l'amour, selon laquelle l'être aimé est dans celui qui l'aime, tout comme, par le concept du verbe, l'être dit ou compris est dans l'être qui comprend. D'où il suit que, outre la procession du Verbe, il y a en Dieu une autre procession qui est la procession de l'Amour.

A la première objection on doit donc dire qu'il n'est pas nécessaire de multiplier les processions divines jusqu'à l'infini. Car, dans une nature intellectuelle, la procession au dedans s'arrête à la procession de la volonté.

A la seconde on doit dire que tout ce qui est en Dieu est en Dieu, ainsi qu'on a vu plus haut (3, 3 et 4). Or ceci n'a pas lieu dans les autres êtres. C'est pourquoi la nature divine est communiquée par toute procession qui n'est pas au dehors; ce qui n'arrive pas à une autre nature.

A la troisième on doit dire ceci : Bien que la volonté en Dieu ne diffère pas de l'intelligence, pourtant il est de l'essence de la volonté et de l'intelligence que les processions qui résultent de leurs actions respectives aient entre elles un certain ordre.

Il n'y a pas, en effet, de procession de l'amour si ce n'est en coordination à la procession du verbe. Car une chose ne peut être aimée par la volonté qu'autant qu'elle est conçue dans l'intelligence. Donc, de même qu'il existe un ordre entre le Verbe et le principe dont il procède, bien que, en Dieu, la substance de l'intelligence et son concept soient une seule et même chose; de même, bien que la volonté et l'intelligence soient la même chose en Dieu, cependant, puisqu'il est de la nature de l'amour de procéder du concept de l'intelligence, la procession de l'Amour et la procession du Verbe sont en Dieu d'ordre distinct.

Art. 4. — La procession de l'amour est-elle en Dieu une génération?

1^o Il semble que la procession de l'amour est en Dieu une génération. En effet, ce qui, dans le monde vivant, procède en ressemblance de nature reçoit le nom d'engendré, de né. Or ce qui procède en Dieu par voie d'amour procède en ressemblance de nature; autrement cela serait étranger à la nature divine, et par conséquent la procession serait en dehors. Donc ce qui en Dieu procède par voie d'amour, procède à titre d'engendré et de né.

2^o De plus, comme il est dans la nature du Verbe de ressembler, c'est aussi dans la nature de l'amour. De là vient qu'il est dit dans l'*Ecclésiastique*, 13, 19 : « Tout animal aime son semblable ». Donc si, en raison de sa ressemblance, le Verbe qui procède reçoit le nom d'engendré et de né, il semble que le terme de génération s'applique aussi à l'Amour qui procède.

3^o De plus, une chose n'est pas dans un genre quand elle n'est dans aucune des espèces du genre. Si donc il existe en Dieu une procession de l'amour, elle doit posséder un nom spécial en plus de ce nom général. Or il n'existe aucun autre nom à lui donner que celui de génération. Il semble donc que la procession de l'amour est en Dieu une génération.

Mais, à l'encontre, s'il en était ainsi, le Saint-Esprit, qui procède à titre d'Amour, procéderait aussi à titre d'engendré. Or ceci est opposé à cette parole d'Athanase dans le symbole de la foi : « Le Saint-Esprit vient du Père et du Fils, non qu'il ait été fait, créé ou engendré par eux, mais en ce sens qu'il procède d'eux ».

RÉPONSE. — Il faut dire que la procession de l'Amour en Dieu ne doit pas être appelée une génération. Pour comprendre

ceci, il faut savoir que l'intelligence diffère de la volonté sur le point que voici : l'intelligence opère par le fait que l'image de la chose comprise est dans l'intelligence; la volonté, au contraire, opère non parce qu'il existe en elle une image de la chose voulue, mais parce qu'elle éprouve un attrait pour la chose voulue. Donc la procession à laquelle donne lieu l'intelligence est, par nature, une ressemblance; elle possède donc la condition requise pour la génération, puisque tout générateur engendre son semblable. Au contraire, la procession qui suit l'acte de la volonté ne se présente pas sous la forme d'une ressemblance, mais sous la forme d'une impulsion et d'un mouvement vers quelque chose.

C'est pourquoi ce qui, en Dieu, procède par voie d'Amour ne procède pas à titre d'engendré ou de fils, mais plutôt à titre d'Esprit, terme qui désigne un mouvement, une impulsion d'ordre vital, en ce sens qu'un être est dit être mû ou poussé à faire quelque chose par amour.

A la première objection on doit donc dire que tout ce qui est en Dieu ne fait qu'un avec la nature divine. Ce n'est donc pas cette unité qui peut rendre compte du caractère de telle ou telle procession et expliquer pourquoi l'une se distingue de l'autre. Mais il faut que le caractère de telle ou telle procession vienne du rapport que l'une a avec l'autre. Or ce rapport résulte de la nature de la volonté et de l'intelligence. Donc c'est la nature respective de l'une et de l'autre qui motive le nom imposé à chaque procession, pour exprimer son caractère propre. De là ce qui procède par voie d'amour reçoit la nature divine et pourtant on ne dit pas de lui qu'il est né.

A la seconde on doit dire que la ressemblance appartient d'une manière au Verbe et d'une autre manière à l'Amour. Elle appartient au Verbe, parce qu'il est lui-même une image de la chose comprise, comme l'engendré est l'image du générateur. Elle appartient à l'Amour, non parce que l'amour est une ressemblance, mais parce que la ressemblance est le principe de l'amour. Donc il ne s'ensuit pas que l'amour soit engendré; ce qui s'ensuit c'est que l'engendré est le principe de l'amour.

A la troisième on doit dire que, pour parler de Dieu nous sommes réduits à nous servir des créatures, ainsi qu'il a été dit ci-dessus (13, 1). Et comme, dans le monde des créatures, la nature n'est communiquée que par la génération, la procession en Dieu ne peut recevoir d'autre nom propre et spécial que celui de génération. D'où il suit que la procession qui

n'est pas une génération est restée sans nom spécial. Mais on peut l'appeler « spiration » puisqu'elle est la procession de l'Esprit.

Art. 5. — Existe-t-il plus de deux processions en Dieu?

1^o Il semble qu'il y a en Dieu plus de deux processions. Car, comme il y a en Dieu les attributs de la science et de la volonté, l'attribut de la puissance est aussi en lui. Donc, si l'intelligence et la volonté donnent lieu à deux processions en Dieu, il semble qu'il existe une troisième procession fondée sur la puissance.

2^o De plus, la bonté semble, elle surtout, être le principe d'une procession puisque le bien tend, dit-on, à se répandre. Il semble donc que la bonté doit donner lieu en Dieu à une procession.

3^o De plus, le pouvoir de fécondité est plus grand en Dieu qu'en nous. Or en nous il n'y a pas qu'une seule procession du verbe, il y en a beaucoup, parce que d'un verbe procède en nous un autre verbe, et d'un amour un autre amour. Donc en Dieu aussi il existe plus de deux processions.

Mais, à l'encontre, il n'y a en Dieu que deux êtres qui procèdent, à savoir le Fils et le Saint-Esprit. Donc il n'y a en Dieu que deux processions.

RÉPONSE. — On doit dire qu'il n'y a de possibles en Dieu que les processions dérivant d'actions qui résident dans l'agent. Or ces actions, dans une nature intellectuelle et divine, ne sont qu'au nombre de deux, à savoir comprendre et vouloir. Car la sensation, qui se présente comme une opération résidant dans le sujet, n'est pas du domaine de la nature intellectuelle, et elle n'est pas totalement étrangère aux actions qui sont en dehors, attendu que l'acte de la sensation est accompli par l'action de l'objet sensible sur le sens. Il s'ensuit donc que les seules processions possibles en Dieu sont celles du Verbe et de l'Amour.

A la première objection on doit donc dire que la puissance est un principe d'action sur un autre être. D'où il suit que l'action qui résulte de la puissance est en dehors. Par conséquent l'attribut de la puissance ne peut pas donner lieu à la procession d'une personne divine, mais seulement à la procession des créatures.

A la seconde on doit dire ceci : Comme le dit Boèce (*Des semaines*) le bien appartient à l'essence; il n'appartient pas à l'opération, si ce n'est peut-être comme objet de la volonté.

Donc, puisque les processions divines résultent nécessairement de certaines opérations, la bonté et les autres attributs ne donnent pas lieu à d'autres processions qu'à celles du Verbe et de l'Amour en ce sens que Dieu comprend et aime son essence, sa vérité et sa bonté.

A la troisième on doit dire que, comme on a vu plus haut (14, 5 et 19, 5), Dieu comprend et veut toutes choses par un seul et même acte. Donc de son Verbe ne peut procéder un autre Verbe ni de son Amour un autre Amour; mais il n'y a en lui qu'un seul Verbe parfait et un seul Amour parfait. Et c'est en cela que se manifeste sa parfaite fécondité.

QUESTION XXVIII

DES RELATIONS DIVINES

Il faut ensuite traiter des relations divines. Sur ce sujet quatre questions se posent : 1^o Y a-t-il en Dieu des relations réelles? 2^o Ces relations sont-elles l'essence divine elle-même, ou bien y sont-elles appliquées extérieurement? 3^o Peut-il y avoir en Dieu plusieurs relations distinctes les unes des autres? 4^o Quel est le nombre de ces relations?

Art. 1. — Y a-t-il en Dieu des relations réelles ¹ ?

1^o Il semble qu'il n'y a pas en Dieu de relations réelles. Boèce dit, en effet (*De la Trinité*, milieu) : « Tous les prédicaments attribués à Dieu, quand ils peuvent l'être, se transforment en substance; mais la relation ne peut pas lui être attribuée ». Or tout ce qui est réellement en Dieu peut lui être

1. La Trinité préaugustinienne, dans laquelle l'essence commune aux personnes divines était l'essence générique, laissait les relations au second plan (voir I, 12). Quand Augustin décida que les trois personnes divines avaient la même essence numérique, il fut obligé, pour expliquer leur distinction, de se rabattre sur les relations qui, dès lors, servirent de base au mystère de la Trinité. C'est sa théologie qui, après avoir inspiré plusieurs arguments mis en œuvre dans la question 27, est utilisée ici. On pose en principe que la paternité, la filiation, la spiration, la procession sont des réalités subsistantes. Tout le reste s'ensuit avec une remarquable logique. Seulement on aboutit à la contradiction (p. 84).

attribué. Donc la relation n'est pas réellement en Dieu.

2^o De plus Boèce dit (*Ibid.* vers la fin) : « Dans la Trinité la relation du Père au Fils et la relation de l'un et l'autre au Saint-Esprit sont semblables, parce que c'est le rapport du même au même ». Or une relation de ce genre n'est qu'une relation de raison, car toute relation réelle exige deux termes existant réellement. Donc les relations que l'on met en Dieu ne sont pas des relations réelles, mais seulement des relations de raison.

3^o De plus, la relation de paternité est une relation de principe. Or, quand on dit que Dieu est le principe des créatures, on ne formule pas une relation réelle, mais seulement une relation de raison. Donc, en Dieu, la paternité, elle non, plus n'est pas une relation réelle, et il en est de même des autres relations.

4^o De plus, en Dieu la génération résulte de la procession du Verbe intellectuel. Or, les relations consécutives à l'opération de l'intelligence sont des relations de raison. Donc la paternité et la filiation, qui sont dites résulter en Dieu de la génération, sont seulement des relations de raison.

Mais, à l'encontre, il n'y a de père que là où il y a une paternité, et il n'y a de fils que là où il y a une filiation. Si donc la paternité et la filiation n'existent pas réellement en Dieu, il s'ensuit que Dieu n'est pas réellement Père et Fils, mais qu'il l'est seulement par une opération de notre esprit; ce qui est l'hérésie sabellienne.

RÉPONSE. — On doit dire que des relations existent en Dieu réellement. Pour comprendre ceci, il faut noter que la catégorie de la relation est la seule où se trouvent des choses qui existent seulement dans la raison et non dans la réalité. Ceci n'a pas lieu dans les autres genres, parce que les autres genres, par exemple la quantité et la qualité, désignent, par leur nature même, un objet inhérent à un autre. Les relations, au contraire, ne désignent par leur nature même que le rapport d'une chose à une autre. Ce rapport résulte parfois de la nature même des choses, ce qui arrive quand des êtres sont, par leur nature même, coordonnés les uns aux autres et quand ils ont une inclination les uns pour les autres. Les relations de ce genre sont nécessairement réelles; par exemple le corps grave a une inclination et une tendance vers le centre; d'où il suit que le corps grave a un rapport réel avec le centre; il en est de même des autres relations de ce genre. Mais parfois le rapport signifié

par les termes relatifs n'existe que dans le jugement de la raison qui compare deux choses. Alors il y a seulement une relation de raison. C'est ce qui arrive quand la raison compare l'homme à l'animal et l'espèce au genre.

Mais, quand un être procède d'un principe de même nature que lui, les deux êtres, celui qui procède et celui dont il procède, sont nécessairement du même ordre; par conséquent il faut qu'ils aient mutuellement des rapports réels. Donc puisque, en Dieu, les processions n'altèrent pas l'identité de la nature ainsi qu'on l'a montré (question précédente, 2 et 4), il est nécessaire que les relations qui résultent de ces processions soient réelles.

A la première objection on doit donc dire que la relation n'a pas d'application en Dieu selon sa nature de relation, en tant que la relation tire son caractère propre non du sujet dans lequel est la relation mais de l'autre. Mais Boèce n'a pas voulu dire par là qu'il n'y a pas de relation en Dieu. Il a voulu dire qu'elle ne s'applique pas à Dieu, si on la considère comme une chose inhérente, ce qui est la nature propre de la relation; mais qu'elle s'applique, au contraire, en tant que rapport avec un autre être.

A la seconde on doit dire que la relation du même au même n'est qu'une relation de raison, si l'on entend ce terme dans un sens absolu. Une pareille relation ne peut, en effet, consister que dans l'ordre des différents points de vue auxquels se place la raison pour considérer le même être. Mais il n'en est pas de même quand des êtres sont dits identiques, non en nombre, mais au point de vue du genre et de l'espèce. Donc Boèce assimile les relations qui sont en Dieu à la relation d'identité, non sous tous les rapports, mais seulement parce que l'unité de la substance n'est pas plus altérée par ces relations qu'elle ne l'est par la relation d'identité.

A la troisième il faut dire ceci : Puisque la créature procède de Dieu par voie de différence dans la nature, Dieu est en dehors de l'ordre de toutes les créatures. Et sa nature ne le met pas en rapport avec les créatures, attendu qu'il ne produit pas les créatures par une nécessité de sa nature, mais par son intelligence et sa volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (19, 3, 4 et 14, 8). C'est pourquoi il n'existe pas en Dieu de relation réelle avec les créatures. Mais, dans les créatures, il existe une relation réelle avec Dieu, attendu que les créatures sont sous l'empire de Dieu et qu'il est dans leur nature de dépendre de

Deu. Or les processions divines sont dans la même nature. Donc la situation n'est pas la même.

A la quatrième on doit dire ceci : les relations qui ne résultent que d'une opération de l'intelligence, ne sont dans les choses comprises que des relations de raison, attendu qu'elles sont établies par la raison entre deux choses comprises. Mais les relations qui, tout en résultant d'une opération de l'intelligence, existent entre le Verbe procédant intellectuellement et celui dont il procède, sont des relations réelles et non de raison seulement. Ceci parce que l'intelligence, la raison est une chose, et qu'elle est par rapport à ce qui procède par voie intellectuelle exactement ce qu'est la chose corporelle par rapport à ce qui procède corporellement. Ainsi donc la paternité et la filiation sont en Dieu des relations réelles.

Art. 2. — En Dieu la relation est-elle identique à l'essence?

1^o Il semble que la relation en Dieu n'est pas identique à l'essence. Augustin dit en effet (*De la Trinité*, 5, 5) que : « Tout ce qui est dit de Dieu ne désigne pas sa substance; cela désigne, en effet, parfois des relations comme celle du Père au Fils... or cela ne désigne pas la substance ». Donc la relation n'est pas l'essence divine.

2^o De plus, Augustin dit (*De la Trinité*, 7, 1) : « Tout ce qui est désigné par un nom exprimant une relation est quelque chose de plus que ce que la relation exprime; tel l'homme qui est maître et l'homme qui est esclave ». Donc, s'il existe des relations en Dieu, il faut qu'il y ait en Dieu quelque chose de plus que ces relations. Or ce surplus ne peut être que l'essence. Donc l'essence diffère des relations.

3^o De plus, le propre de l'être relatif est de se rapporter à un autre être, selon ce qui est dit (*Des catégories*, *Ad aliquid*). Donc, si la relation est l'essence divine elle-même, il s'ensuit que le propre de l'essence divine est de se rapporter à un autre être. Or ceci répugne à la perfection de l'être divin qui est souverainement absolu et subsistant par lui-même, ainsi qu'on a vu plus haut (3, 4 et 4, 2). Donc la relation n'est pas l'essence divine elle-même.

Mais, à l'encontre, tout être qui n'est pas l'essence divine est une créature. Or la relation appartient réellement à Dieu. Donc, si elle n'est pas l'essence divine, elle sera une créature

et, par conséquent, le culte de latrie ne devra pas lui être présenté, contrairement à ce qui est chanté dans la *Préface* : « Nous adorons la propriété dans les personnes, l'unité dans l'essence, l'égalité dans la majesté ».

RÉPONSE. — On doit dire que, sur ce point, Gilbert de la Porrée s'est trompé. Mais il a rétracté plus tard son erreur au concile de Reims. Il a dit, en effet, que les relations en Dieu sont apposées, c'est-à-dire plaquées extérieurement.

Pour comprendre ceci on doit noter que, dans chacun des neuf genres de l'accident, il y a deux choses à considérer. L'une de ces choses est l'existence qui convient à chacun d'eux en tant qu'accident. Or tous ont cela de commun qu'ils existent dans un sujet; car l'essence de l'accident est d'exister dans un sujet. Une autre chose qui peut être considérée en chacun d'eux, c'est le caractère propre de chacun de ces genres. Or, dans les genres autres que la relation, par exemple dans la quantité et la qualité, le caractère propre du genre dérive de son rapport avec le sujet; car ce qu'on appelle quantité c'est la mesure de la substance, quant à la qualité c'est la disposition de la substance. Mais le caractère de la relation, au lieu de dériver de son rapport avec le sujet dans lequel elle est, dérive de son rapport avec un objet extérieur.

Si donc nous considérons dans les créatures les relations selon leur caractère propre de relations, elles apparaissent comme plaquées, non fixées par le dedans, désignant une manière d'être en quelque sorte apposée à la chose rapportée, en tant qu'elle tend vers un autre objet. Si, au contraire, la relation est considérée en tant qu'accident, alors elle est inhérente au sujet et existe en lui.

Or Gilbert de la Porrée ne considéra la relation qu'au premier point de vue. Or tout ce qui, dans les choses créées, a une existence accidentelle, a une existence substantielle quand on le transporte en Dieu, attendu que rien n'existe en Dieu à la manière de l'accident dans le sujet, mais que tout ce qui est en Dieu est son essence. Par conséquent, considérée du point de vue où, dans les choses créées, elle a une existence accidentelle dans le sujet, la relation qui existe réellement en Dieu a l'existence de l'essence divine, attendu qu'elle est identique à cette essence. Mais, quand on parle de relation, on ne désigne pas son rapport avec l'essence, mais son rapport avec ce qui lui est opposé à elle. Par conséquent, il est manifeste que la relation qui existe réellement en Dieu est, dans la réalité,

identique à l'essence et qu'elle en diffère seulement pour notre intelligence, en tant que la relation désigne un rapport avec l'opposé qui n'est pas désigné par le mot essence. Il est donc évident que, en Dieu, la relation et l'essence ne diffèrent pas, mais qu'elles sont une seule et même chose.

A la première objection on doit donc dire ceci : Ces paroles d'Augustin ne signifient pas que la paternité ou toute autre relation existante en Dieu n'est pas identique à l'essence divine. Elles veulent dire que les relations sont considérées, non pas en tant qu'elles existent dans le sujet auquel elles sont appliquées, mais dans leur rapport avec un autre être. C'est pourquoi l'on dit qu'il existe seulement deux catégories en Dieu, attendu que les autres catégories, supposent, tant au point de vue de leur existence qu'au point de vue de leur caractère propre, un rapport avec le sujet auquel elles sont appliquées. Or le seul rapport que les choses qui sont en Dieu puissent avoir avec l'être dans lequel elles sont ou auquel elles sont attribuées, est le rapport d'identité, à cause de la souveraine simplicité de Dieu.

A la seconde on doit dire ceci : Ce qui a lieu dans les choses créées où l'être désigné par un terme relatif a, en plus de son rapport avec un autre être, un élément absolu, a lieu aussi en Dieu, mais pas de la même manière. En effet, dans la créature ce qui se présente en plus de la réalité désignée par le terme relatif, c'est une autre chose. En Dieu, au contraire, ce n'est pas une autre chose; c'est une seule et même chose que le terme relatif n'exprime pas complètement, parce qu'elle déborde ce terme. En effet, ainsi qu'on l'a dit plus haut, là où il a été traité des noms divins (13 surtout 2), l'essence divine contient plus que ce qu'un nom peut exprimer. Donc en Dieu il n'existe réellement rien en plus de la relation; ce surplus n'existe que dans le domaine verbal.

A la troisième on doit dire ceci : Si la perfection divine ne contenait rien de plus que ce qui est exprimé par le terme relatif, l'être divin serait imparfait, attendu qu'il se rapporterait à un autre être; tout comme Dieu ne serait pas un être subsistant par lui-même, s'il n'y avait rien de plus en lui que ce qui est désigné par le mot sagesse. Mais la perfection de l'essence divine est trop grande pour être renfermée dans une dénomination. Donc de ce qu'un nom relatif, ou tout autre nom appliqué à Dieu, n'exprime pas quelque chose de parfait, il ne s'ensuit pas que l'essence divine ait une imperfection, attendu

que l'essence divine renferme en elle la perfection de tous les genres, ainsi qu'on a dit plus haut (IV, 2).

Art. 3. — Les relations qui sont en Dieu sont-elles réellement distinctes les unes des autres?

1^o Il semble que les relations qui sont en Dieu ne se distinguent pas réellement les unes des autres. En effet, tous les êtres qui sont identiques à un seul et même être sont identiques entre eux. Or toute relation existante en Dieu est, dans la réalité, identique à l'essence divine. Donc les relations ne se distinguent pas les unes des autres dans la réalité.

2^o De plus, si la paternité et la filiation sont, dans le domaine verbal, distinctes de l'essence, il en est de même de la bonté et de la puissance. Or cette distinction de raison ne donne pas lieu à une distinction réelle de la bonté et de la puissance divine. Donc elle ne donne pas lieu non plus à une distinction réelle de la paternité et de la filiation.

3^o De plus, il n'y a en Dieu d'autre distinction réelle que celle qui est fondée sur l'origine. Or il ne semble pas qu'une relation tire son origine d'une autre. Donc les relations ne se distinguent pas réellement les unes des autres.

Mais, à l'encontre, Boèce dit (*De la Trinité*) : « En Dieu la substance maintient l'unité, la relation produit la trinité ». Donc, si les relations ne se distinguent pas réellement les unes des autres, il n'y aura pas en Dieu de trinité réelle mais seulement une trinité de raison; ce qui est l'erreur de Sabellius.

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Quand on attribue à un être une réalité, il faut lui attribuer tout ce qui appartient à la nature de cette réalité. Par exemple, quand on dit de quelqu'un qu'il est homme, on est obligé de lui attribuer une nature raisonnable. Or il est de la nature de la relation d'être le rapport d'une chose à une autre, rapport en vertu duquel une chose est opposée à une autre au point de vue relatif. Donc, puisque la relation existe réellement en Dieu ainsi qu'il a été dit (article 1), il faut qu'une opposition réelle existe dans cette relation. Or l'opposition causée par la relation contient, par sa nature même, une distinction. Il faut donc qu'il y ait en Dieu une distinction réelle fondée, non sur son existence absolue qui est l'essence dans laquelle se trouve l'unité, la simplicité souveraine, mais sur son existence relative.

A la première objection on doit donc dire ceci : Selon le Philosophe (*Physique*, 3, 21) l'axiome d'après lequel les êtres

identiques à un seul et même être sont identiques entre eux, s'applique aux êtres identiques dans la réalité et dans l'intelligence, comme la tunique et le vêtement, mais il ne s'applique pas aux êtres qui diffèrent dans l'intelligence. C'est pourquoi, dans cet endroit même il dit ceci : Bien que l'activité soit identique au mouvement et qu'il en soit de même de la passivité, il ne s'ensuit pourtant pas que l'activité et la passivité soient identiques; cela parce que l'activité exprime le rapport du mouvement avec son origine, tandis que la passivité exprime le rapport du mouvement avec son terme. Ainsi, bien que la paternité soit réellement identique à l'essence divine et qu'il en soit de même de la filiation, pourtant ces deux réalités ont comme caractères propres de fonder des rapports opposés. Donc elles se distinguent entre elles.

A la seconde on doit dire que la puissance et la bonté n'ont pas pour caractéristique de fonder de l'opposition. Donc leur cas est différent.

A la troisième on doit dire que les relations, tout en ne dérivant pas ou en ne procédant pas à proprement parler les unes des autres, expriment une opposition fondée sur le fait qu'un être procède d'un autre.

Art. 4. — N'existe-t-il en Dieu que quatre relations réelles, à savoir la paternité, la filiation, la spiration et la processio?

1^o Il semble qu'il n'y a pas en Dieu quatre relations seulement, à savoir la paternité, la filiation, la spiration et la processio. Il y a, en effet, en Dieu une relation entre ce qui comprend et ce qui est compris, une autre relation entre ce qui veut et ce qui est voulu. Ces relations paraissent être réelles, et elles ne sont pas comprises dans les précédentes. Donc il n'y a pas seulement quatre relations réelles en Dieu.

2^o De plus, les relations réelles ont pour point de départ en Dieu la processio du Verbe par voie intellectuelle. Or les relations intellectuelles se multiplient à l'infini, selon ce que dit Avicenne. Donc les relations réelles sont en Dieu en nombre infini.

3^o De plus, les idées sont en Dieu de toute éternité, ainsi qu'on l'a dit plus haut (15, 1). Or elles ne se distinguent les unes des autres que par leurs relations avec les objets, comme on l'a dit plus haut (15, 2). Donc il y a en Dieu un nombre beaucoup plus grand de relations éternelles.

4^o De plus, l'égalité, la ressemblance et l'identité sont des relations, et elles sont en Dieu de toute éternité. Donc il y a en Dieu de toute éternité des relations plus nombreuses que les susdites.

5^o Mais, à l'encontre, il semble qu'elles sont moins nombreuses. Car, selon ce que dit le Philosophe (*Physique*, 3, 21) : « D'Athènes à Thèbes le chemin est le même que de Thèbes à Athènes ». Donc, de même, la relation du Père au Fils qui s'appelle paternité semble être la même que la relation du Fils au Père qui s'appelle filiation. Et, par conséquent, il n'y a pas quatre relations en Dieu.

RÉPONSE. — On doit dire que, selon le Philosophe (*Métabysique*, 5, 20) toute relation est fondée, soit sur la quantité, par exemple la relation entre le double et la moitié, soit sur l'activité et la passivité, par exemple la relation de l'agent avec l'effet, du père avec le fils, du maître avec l'esclave, etc. Or il n'y a pas de quantité en Dieu, car selon ce que dit Augustin (*De la Trinité*, 1, 1 et 6, 7) : « Il est grand sans quantité ». Il s'ensuit donc que la seule relation réelle possible en Dieu est celle qui est fondée sur l'action. Or elle ne peut pas être fondée sur les actions donnant lieu à la procession de quelque chose d'extérieur à Dieu, car les relations entre Dieu et les créatures n'existent pas réellement en lui, ainsi qu'il a été dit plus haut (13, 7). Il s'ensuit donc que les seules relations réelles possibles en Dieu, sont celles qui sont fondées sur des actions donnant lieu en Dieu à une procession non au dehors, mais au dedans. Or les processions de ce genre sont seulement au nombre de deux, ainsi qu'il a été dit plus haut (27, 3). L'une d'elles, la procession du Verbe, résulte de l'action de l'intelligence; l'autre, la procession de l'Amour, résulte de l'action de la volonté. Or chaque procession donne nécessairement lieu à deux relations opposées, dont l'une part de celui qui procède et va à son principe, l'autre part du principe et va à celui qui procède. Et la procession du Verbe porte le nom de génération, parce qu'elle a le caractère de la génération chez les êtres vivants. Or la relation du principe de la génération prend chez les êtres vivants parfaits le nom de paternité, tandis que la relation de celui qui procède s'appelle filiation. Quant à la procession de l'Amour, elle n'a pas de nom particulier ainsi qu'il a été dit plus haut (27, 4); il en est donc de même des relations auxquelles cette procession donne lieu. Mais on appelle spiration la relation du principe de cette procession;

quant à la relation de celui qui procède, elle s'appelle procession, bien que ces deux noms aient trait aux processions ou origines elles-mêmes et non aux relations.

A la première objection on doit donc dire que, là où il y a une différence entre le sujet qui comprend et l'objet compris, entre le sujet qui veut et l'objet voulu, il peut y avoir une relation réelle entre la science et la chose vue, entre le sujet qui veut et la chose voulue. Mais en Dieu il y a identité absolue entre l'intelligence et l'objet compris, parce que Dieu, en se comprenant, comprend tous les autres êtres; et il en est de même pour la volonté et l'objet voulu. Donc en Dieu les relations de ce genre ne sont pas réelles, pas plus que la relation du même au même. Toutefois la relation avec le Verbe est réelle, parce que le Verbe est entendu non pas dans le sens d'objet compris, mais dans le sens d'un être qui procède par un acte intellectuel. En effet, quand nous comprenons une pierre, ce qu'on appelle verbe, c'est le concept auquel donne lieu la chose comprise.

A la seconde on doit dire que les relations intellectuelles se multiplient en nous indéfiniment, parce que autre est l'acte par lequel l'homme comprend une pierre, autre l'acte par lequel il comprend l'acte précédent, autre encore l'acte par lequel il comprend le second acte. Donc il y a indéfiniment multiplication des actes intellectuels et par conséquent des relations qui s'ensuivent. Mais ceci n'a pas lieu en Dieu, parce que Dieu comprend toutes choses par un seul acte.

A la troisième on doit dire que les rapports des idées sont compris par Dieu. Donc de leur pluralité il ne suit pas qu'il y a plusieurs relations en Dieu, mais que Dieu connaît plusieurs relations.

A la quatrième on doit dire que l'égalité et la ressemblance ne sont pas en Dieu des relations réelles, mais seulement des relations de raison comme on le verra plus loin (42, 3 à 4).

A la cinquième on doit dire ceci : Sans doute d'un point à un autre le chemin est le même que de ce second point au premier; mais les rapports diffèrent. On ne peut donc pas conclure que du Père au Fils la relation soit la même que du Fils au Père. Ceci ne pourrait être conclu que d'un être absolu qui se trouverait entre les deux.

QUESTION XXIX

DES PERSONNES DIVINES

Après avoir exposé, sur les processions et les relations, les notions dont la connaissance préalable paraissait requise, il est nécessaire d'en venir aux personnes. — Il faut d'abord les étudier au point de vue absolu, ensuite au point de vue relatif. — Au point de vue absolu il faut traiter d'abord des personnes en général, puis de chaque personne en particulier. — L'étude des personnes en général comprend quatre questions qui ont trait : la première au sens du mot « personne » ; la seconde au nombre des personnes ; la troisième à ce qui est la conséquence du nombre des personnes ou à ce qui lui est opposé comme la diversité, la ressemblance et autres choses de ce genre ; la quatrième à la connaissance des personnes.

A la première question se rattachent les quatre points suivants : 1^o Définition de la personne ; 2^o Rapport de la personne avec l'essence, la subsistance et l'hypostase ; 3^o Le mot personne peut-il être appliqué à Dieu ? 4^o Que désigne-t-il alors ?

Art. 1. — Définition de la personne.

1^o Il semble que la définition de la personne donnée par Boèce manque de justesse. La voici (*Des deux natures*, début) : « La personne est la substance individuelle d'une nature raisonnable ». Car l'être singulier ne peut être défini. Or la personne désigne un être singulier. Donc la personne ne peut pas être définie.

2^o De plus, la substance, en tant qu'elle entre dans la définition de la personne, est entendue soit dans le sens de substance première, soit dans le sens de substance seconde. S'il s'agit de la substance première, l'addition du mot « individuelle » est superflue, puisque la substance première est la substance individuelle. S'il s'agit de la substance seconde, l'addition est fautive et contradictoire, attendu que les substances secondes sont les genres ou les espèces. Donc la définition est mal formulée.

3^o De plus, on ne doit pas faire entrer dans la définition d'une chose un nom d'intention. En effet, ce ne serait pas

donner une bonne définition que de dire : « L'homme est une espèce d'animal », attendu que l'homme est un nom de chose et que l'espèce est un nom d'intention. Donc, puisque la personne est un nom de chose (elle désigne en effet une substance de nature raisonnable), c'est à tort que l'on fait entrer dans sa définition le mot « individuel » qui est un nom d'intention.

4^o De plus on lit (*Physique*, 2, 3) que : « La nature est le principe du mouvement et du repos dans l'être où elle est par elle-même et non par accident ». Or la personne existe parmi les êtres étrangers au mouvement comme Dieu et les anges. Donc ce n'est pas la nature que l'on doit faire entrer dans la définition de la personne, c'est plutôt l'essence.

5^o De plus, l'âme séparée est la substance individuelle d'une nature raisonnable. Pourtant elle n'est pas une personne. C'est donc à tort que la personne est ainsi définie.

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Bien que l'universel et le particulier se trouvent dans tous les genres, pourtant l'individuel se trouve d'une manière spéciale dans le genre de la substance. En effet la substance est individualisée par elle-même, tandis que les accidents sont individualisés par leur sujet qui est la substance. En effet telle blancheur ne peut être désignée que parce qu'elle existe dans tel sujet. C'est pourquoi il est convenable de donner aux individus du genre de la substance un nom spécial, de préférence aux individus des autres genres. On les appelle, en effet, hypostases ou substances premières.

Mais le particulier et l'individu se trouvent d'une manière encore plus spéciale et plus parfaite dans les substances raisonnables qui sont maîtresses de leurs actes, qui ne sont pas conduites comme les autres êtres, mais qui se conduisent elles-mêmes. Or l'action ne se trouve que chez les individus. C'est pourquoi les êtres individuels dont la nature est raisonnable ont, parmi les autres substances, un nom spécial : Ce nom est celui de « personne ».

Par conséquent, dans la susdite définition de la personne on fait entrer « la substance individuelle » pour désigner un être particulier dans le genre de la substance. Quant à l'addition « nature raisonnable » elle sert à désigner un être singulier de l'ordre des substances raisonnables.

A la première objection on doit donc dire ceci : Bien que tel ou tel être particulier ne puisse pas être défini, cependant

la caractéristique de l'être particulier peut être définie. C'est pour cela que le Philosophe (*Des catégories*, Substance) définit la substance première; c'est pour le même motif que Boèce définit la personne.

A la seconde on doit dire ceci : D'après quelques-uns la substance qui entre dans la définition de la personne, est la substance première, c'est-à-dire l'hypostase. Pourtant il n'est pas superflu d'y ajouter le mot « individuelle », bien que le nom d'hypostase ou de substance première exclue toute idée d'être universel et partiel, bien que, par conséquent, on ne dise pas de l'homme en général qu'il est une hypostase, qu'on ne dise pas cela non plus de la main qui n'est qu'une partie de l'homme. C'est que le mot « individuelle » est ajouté pour exclure de la personne toute idée d'être assumé. En effet, la nature humaine dans le Christ n'est pas une personne, parce qu'elle est assumée par un être plus noble qui est le Verbe de Dieu. Mais il est préférable de dire que la substance est entendue dans un sens général, en tant qu'elle se subdivise en substance première et substance seconde. L'addition du mot « individuel » l'amène à désigner la substance première.

A la troisième on doit dire ceci : Etant donné que les différences substantielles ne nous sont pas connues et n'ont pas de noms, pour les désigner, nous sommes parfois obligés de nous servir de différences accidentelles à la place des différences substantielles : par exemple quand on dit que le feu est un corps simple, chaud et sec. Car les accidents propres sont les effets des formes substantielles et ils manifestent ces formes. De même, on peut faire entrer les noms d'intention dans la définition des choses à la place des noms de choses qui n'existent pas. C'est ainsi que le mot « individu » est employé dans la définition de la personne, pour désigner une manière de subsister qui appartient aux substances particulières.

A la quatrième on doit dire que, selon le Philosophe (*Métaphysique*, 5, 5) le mot de nature sert primitivement à désigner la génération des êtres vivants, c'est-à-dire la naissance. Et, comme cette génération a son principe à l'intérieur, la signification du mot de nature fut étendue au principe intérieur de tout mouvement. Et c'est en ce sens que la nature est définie dans la *Physique*, 2, 3. Et comme ce principe peut être soit formel soit matériel, on donne le nom de nature à la matière aussi bien qu'à la forme. Et comme l'essence de tous les êtres est complétée par leur forme, on donne communé-

ment le nom de nature à l'essence qui entre dans la définition des êtres. C'est dans ce sens que la nature est entendue ici. C'est pour cela que Boèce dit (*Des deux natures*, début) : « La nature est ce qui donne à un être sa différence spécifique ». En effet, la différence spécifique est ce qui complète la définition et elle est empruntée à la propre forme de l'objet. C'est pourquoi, la personne étant un être particulier d'un genre déterminé, il était plus convenable de faire entrer dans sa définition le mot de nature que le mot d'essence, qui dérive de l'être pris dans son sens le plus général.

A la cinquième on doit dire que l'âme est une partie de l'espèce humaine. C'est pourquoi, même quand elle est séparée, — comme sa nature même alors est d'être faite pour être unie à un corps — on ne peut pas lui donner le nom de substance individuelle, c'est-à-dire d'hypostase ou de substance première, pas plus qu'on ne peut le donner à la main ni à aucune autre des parties de l'homme. Et c'est pour cela que ni la définition de la personne ni ce nom ne lui appartiennent.

Art. 2. — La personne est-elle la même chose que l'hypostase, la subsistance et l'essence?

1^o Il semble que la personne est la même chose que l'hypostase, la subsistance et l'essence. En effet, Boèce dit (*Des deux natures*) : « Les Grecs ont donné le nom d'hypostase à la substance individuelle d'une nature raisonnable ». Or chez nous le mot de personne a le même sens. Donc la personne est exactement la même chose que l'hypostase.

2^o De plus, de même que nous distinguons en Dieu trois personnes, nous distinguons aussi trois subsistances. Or ceci n'aurait pas lieu si la personne et la subsistance ne désignaient la même chose. Donc la personne est la même chose que la subsistance.

3^o De plus, Boèce dit (*Commentaire des Catégories*) que le mot *ousia* (c'est-à-dire essence) désigne un être composé de matière et de forme. Or ce qui est composé de matière et de forme, c'est la substance individuelle qui est appelée aussi hypostase et personne. Donc tous les susdits noms semblent désigner la même chose.

« Mais, à l'encontre, Boèce dit (*Des deux natures*) que les genres et les espèces subsistent et rien de plus, mais que les individus, outre qu'ils subsistent, sont de plus des substrats.

tums. Or le mot subsistance vient de subsister et les mots de substance ou d'hypostase expriment l'idée d'un être qui est dessous. Donc, puisqu'il n'appartient pas aux genres et aux espèces d'être des hypostases ou des personnes, les hypostases ou les personnes ne sont pas la même chose que les subsistances.

5^o De plus Boèce dit (*Commentaire des catégories*) que la matière est appelée hypostase et que la forme est appelée *ousiôsis*, c'est-à-dire subsistance. Or on ne donne le nom de personne ni à la matière ni à la forme. Donc la personne diffère des susdits noms.

RÉPONSE. — On doit dire avec le Philosophe (*Métaphysique*, 5, 15) que la substance est prise en deux sens. Dans un premier sens on entend par substance la quiddité d'un être, ce qui est exprimé par la définition de cet être. C'est ainsi que nous disons que la définition désigne la substance d'une chose. Or la substance ainsi entendue est appelée par les Grecs *ousia*, terme que nous pouvons rendre par le mot essence. Dans un autre sens on entend par substance le sujet ou suppôt qui subsiste dans le genre de la substance. A la substance entendue dans ce sens, qui est ordinaire, on peut donner un nom d'intention et on l'appelle alors suppôt. Si l'on veut lui donner un nom de chose on dispose de trois noms qui sont la chose de nature, la substance et l'hypostase, selon les trois aspects sous lesquels la substance ainsi entendue peut être considérée. En effet, en tant qu'elle existe en elle-même et non dans un autre être on l'appelle subsistance, attendu que ces choses sont dites subsister qui existent non dans un autre être mais en elles-mêmes. En tant qu'elle sert de substratum à une nature générale on l'appelle chose de nature; ainsi tel homme est une chose de nature. En tant qu'elle sert de substratum aux accidents on l'appelle hypostase ou substance. Le sens que ces trois mots ont, quand ils sont appliqués au genre entier des substances, le mot personne l'a dans le genre des substances raisonnables.

A la première objection on doit dire ceci : Le mot grec hypostase, si l'on s'en tient à l'étymologie, désigne n'importe quelle substance individuelle; mais il est d'usage de ne l'appliquer qu'à un individu possédant une nature raisonnable à cause de son excellence.

A la seconde on doit dire que, de même que nous distinguons en Dieu trois personnes et trois subsistances, de même les

Grecs distinguent trois hypostases. Mais, comme le mot substance qui, au point de vue étymologique, répond à l'hypostase désigne chez nous tantôt l'essence et tantôt l'hypostase et par conséquent est équivoque, pour éviter toute occasion d'erreur, on a préféré traduire le mot hypostase par substance plutôt que par substance.

A la troisième on doit dire que l'essence est, à proprement parler, ce qui est exprimé par la définition. Or la définition comprend les principes de l'espèce, mais non les principes qui constituent l'individu. Donc, dans les êtres composés de matière et de forme, l'essence ne désigne pas seulement la forme ni seulement la matière, mais l'être à la composition duquel collaborent la matière et la forme considérées comme principes de l'espèce. Or l'être composé de telle matière et de telle forme a ce qu'il faut pour être une hypostase et une personne. Car l'âme, la chair, les os appartiennent à la nature de l'homme; mais telle âme, telle chair, tels os appartiennent à la nature de tel homme. C'est pourquoi l'hypostase et la personne ajoutent à l'essence les principes individuels, et elles ne se confondent pas avec l'essence dans les composés de matière et de forme, ainsi qu'on l'a dit plus haut quand on a parlé de l'essence divine (3, 3).

A la quatrième on doit dire ceci : Boèce dit que les genres et les espèces subsistent, en ce sens que les individus appartenant à des genres et des espèces compris dans la catégorie de la substance subsistent. Mais les espèces et les genres ne subsistent pas eux-mêmes, si ce n'est dans la théorie de Platon qui attribuait la subsistance aux espèces des choses séparées des êtres particuliers. Quant aux individus, ils servent de substratum aux accidents qui sont en dehors des genres et des espèces.

A la cinquième on doit dire que l'individu composé de matière et de forme doit à la matière d'être le substratum des accidents. C'est pourquoi Boèce dit (*De la Trinité*) : « Une forme simple ne peut pas être un sujet ». Mais il doit de subsister en lui-même à sa forme laquelle ne s'ajoute pas à un être déjà subsistant mais donne l'existence réelle à la matière, en sorte que l'individu peut subsister. C'est donc à cause de cela qu'il attribue l'hypostase à la matière et la *ousiôsis* ou la subsistance à la forme, attendu que le pouvoir d'être un substratum vient de la matière, mais que la subsistance vient de la forme.

Art. 3. — Le nom de personne doit-il être appliqué à Dieu?

1^o Il semble que le nom de personne ne doit pas être appliqué à Dieu. Denys dit, en effet (*Des noms divins*, 1, 1) : « On ne doit absolument oser rien penser ni rien dire au sujet de la divinité élevée au-dessus de l'être et mystérieuse, en dehors de ce que les oracles divinement inspirés nous ont enseigné ». Or le nom de personne ne nous est fourni ni par la sainte Écriture du Nouveau Testament, ni par celle de l'Ancien. Donc, quand on parle de Dieu, on ne doit pas se servir du nom de personne.

2^o De plus, Boèce dit (*Des deux natures*) : « Le nom de personne paraît provenir des masques (*personæ*) qui, dans les comédies et les tragédies, représentaient certains hommes. Le mot de personne a, en effet, pour origine le verbe résonner (*personare*) parce que le creux du masque accroît nécessairement l'intensité du son. Les Grecs appellent ces masques *prosôpa* parce qu'on les met sur la figure et qu'ils cachent aux yeux le visage. » Or tout cela ne peut appartenir à Dieu, si ce n'est par métaphore. Donc le nom de personne ne peut être appliqué à Dieu que dans le sens métaphorique.

3^o De plus, toute personne est une hypostase. Or le nom d'hypostase ne paraît pas appartenir à Dieu, attendu que, selon Boèce (*ibid.*) ce mot désigne ce qui sert de substratum aux accidents, lesquels n'existent pas en Dieu. Jérôme dit aussi, dans sa lettre à Damase : « Ce nom d'hypostase cache du venin sous le miel ». Donc le nom de personne ne doit pas être appliqué à Dieu.

4^o De plus, là où la définition est éliminée, l'être défini est également éliminé. Or la définition de la personne donnée ci-dessus (article 1) ne semble pas convenir à Dieu; d'une part, parce que la raison a, de sa nature, une connaissance discursive qui n'appartient pas à Dieu ainsi qu'on l'a vu plus haut (14, 12) et que, par conséquent, Dieu n'a pas une nature raisonnable; d'autre part aussi, parce que Dieu ne peut pas être appelé une substance individuelle puisque le principe de l'individualité est la matière et que Dieu est immatériel. D'ailleurs il ne sert pas de substratum à des accidents et, par conséquent, il ne peut pas être appelé une substance. Donc le nom de personne ne doit pas être attribué à Dieu.

Mais, à l'encontre, il est dit dans le symbole d'Athanase :

« Autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit ».

RÉPONSE. — On doit dire que le mot de personne désigne ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature, à savoir l'être qui subsiste dans une nature raisonnable. Par conséquent, puisque tout ce qui est perfection doit être attribué à Dieu, attendu que son essence renferme en elle toute perfection, il convient que le nom de personne soit attribué à Dieu. Toutefois il ne s'applique pas à Dieu de la même manière qu'aux créatures, mais d'une manière plus excellente, comme cela arrive pour les autres noms que nous donnons aux créatures et que nous appliquons à Dieu. C'est, d'ailleurs, ce qui a été montré plus haut (13, 3) quand il a été question des noms divins.

A la première objection on doit donc dire ceci : Bien qu'on ne trouve, ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament, le nom de personne appliqué à Dieu, l'Écriture applique fréquemment à Dieu ce qui est désigné par ce nom, puisqu'elle le présente comme l'être qui est souverainement par lui-même, l'être dont l'intelligence est très parfaite. Si l'on ne devait parler de Dieu qu'avec les termes employés par la sainte Écriture, on serait réduit à n'employer que la langue primitive dans laquelle nous a été donnée l'Écriture tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Or on est obligé, par la controverse avec les hérétiques, de trouver des termes nouveaux pour exprimer, en ce qui concerne Dieu, la foi antique. Or cette nouveauté n'est pas de celles que l'on doit éviter. En effet, elle n'est pas sacrilège puisqu'elle ne s'écarte pas du sens des Écritures. Or ce sont les nouveautés sacrilèges de paroles que l'apôtre (I Tim., 6, 20) nous prescrit d'éviter.

A la seconde on doit dire que, sans doute, le nom de personne, considéré dans son sens étymologique, ne convient pas à Dieu, mais qu'il lui convient au plus haut degré, quand on le considère dans son sens usuel. Le nom de personne a été employé pour désigner des dignitaires parce que, dans les comédies et les tragédies, on représentait des hommes fameux. De là vient que, dans l'Église, tous ceux qui ont quelque dignité sont appelés des personnages. A cause de cela, d'aucuns définissent la personne en disant que la personne est une hypostase qui se distingue par la propriété appartenant à sa dignité. Et, comme la subsistance dans une nature raisonnable est une grande dignité, à cause de cela tout individu dont la nature

est raisonnable est appelé une personne, ainsi qu'on l'a dit plus haut (article 1). Or la dignité de la nature divine dépasse toute dignité. Pour ce motif le nom de personne convient au plus haut degré à Dieu.

A la troisième on doit répondre que le nom d'hypostase ne convient pas à Dieu, quand on le considère au point de vue de son sens étymologique, puisque Dieu ne sert pas de substratum à des accidents. Mais, considéré dans son sens usuel, il lui appartient, puisqu'il est employé pour désigner une chose subsistante. Quant à saint Jérôme, il dit dans sa lettre à Damase que le nom d'hypostase cache du venin sous le miel parce que, à cette époque où les Latins ignoraient le sens de l'hypostase, les hérétiques trompaient avec ce mot les simples, en les amenant à croire à plusieurs essences sous prétexte qu'ils croyaient à plusieurs hypostases. Ceci venait de ce que le mot de substance, auquel correspond en grec le mot *hupostasis*, désigne ordinairement chez nous l'essence.

A la quatrième on doit répondre ceci : On peut dire que Dieu a une nature raisonnable, non en ce sens qu'il a une raison discursive, mais simplement parce que sa nature est intellectuelle. Quant à l'existence individuelle elle appartient à Dieu, non parce que la matière est le principe de son individualité, mais comme résultant de ce que sa substance est incommunicable. Quant à la substance, elle appartient à Dieu en tant qu'elle désigne un être qui existe en lui-même. D'aucuns cependant disent que la définition de la personne par Boèce donnée plus haut (article 1) ne s'applique pas aux personnes dont nous affirmons l'existence en Dieu. C'est pourquoi Richard de Saint-Victor, voulant corriger cette définition dit (*De la Trinité*, 4, 18 et 23) que la personne considérée en Dieu est l'existence incommunicable de la nature divine.

Art. 4. — Le mot « personne » désigne-t-il une relation?

1^o Il semble que le mot de personne désigne en Dieu, non une relation, mais la substance. Augustin dit en effet (*De la Trinité*, 7, 6) : « Quand nous nommons la personne du Père, nous ne nommons pas autre chose que la substance du Père; car c'est par rapport à lui-même et non par rapport à son Fils qu'il est appelé personne ».

2^o De plus, la question « qu'est-ce? » a pour objet l'essence. Or, selon la remarque d'Augustin (*Ibid.*, 7, 4; 5, 9) quand, en

présence du texte : « Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit », on demande : « Qu'est-ce que ces trois ? » on répond que ce sont trois personnes. Donc le nom de personne désigne l'essence.

3^o De plus, selon le Philosophe (*Métaphysique*, 4, 28), le sens d'un nom est fourni par la définition de ce nom. Or la personne est définie la substance individuelle d'une nature raisonnable, ainsi qu'on l'a dit (art. 1). Donc le mot de personne désigne la substance.

4^o De plus, la personne, chez les hommes et chez les anges, ne désigne pas une relation mais quelque chose d'absolu. Donc, si elle désignait en Dieu une relation, elle ne serait pas appliquée à Dieu dans le même sens qu'aux hommes et aux anges.

Mais, à l'encontre, Boèce dit (*De la Trinité*) : « Tout nom qui appartient aux personnes désigne une relation ». Or aucun nom n'appartient davantage à une personne que le mot de personne. Donc le mot de personne désigne une relation.

RÉPONSE. — On doit dire que la difficulté au sujet du mot de personne en Dieu vient de ce qu'il est employé au pluriel et appliqué à trois, contrairement à la nature des noms essentiels. Pourtant il n'exprime pas un rapport, comme les noms qui désignent une relation.

C'est pourquoi quelques-uns ont cru que le mot de personne, à ne tenir compte que du mot, désigne en Dieu l'essence, comme le mot Dieu et le mot sage, mais qu'un décret conciliaire avait, à cause des exigences des hérétiques, prescrit de l'employer pour désigner les relations, au moins quand il est au pluriel ou qu'il est accompagné d'un terme partitif, par exemple quand on dit : « Autre est la personne du Père, autre celle du Fils », mais que, employé au singulier, il est susceptible d'un sens soit absolu soit relatif. Toutefois cette explication ne paraît pas suffisante; car si le mot de personne, considéré en lui-même, désigne en Dieu l'essence et rien de plus, l'expression trois personnes, loin de mettre fin aux calomnies des hérétiques, les aurait au contraire accrues.

C'est pourquoi d'autres ont dit que le mot de personne désigne en Dieu à la fois l'essence et la relation. Parmi ceux-ci, les uns ont dit qu'il désigne directement l'essence et indirectement la relation. En effet qui dit « personne » dit en quelque sorte « par soi une »; or l'unité appartient à l'essence, quant à la relation elle est amenée indirectement par l'adjonction « par

soi »; car dire que le Père est par soi, c'est dire qu'il se distingue du Fils par la relation. Les autres, au contraire, ont dit que le mot de personne désigne directement la relation et indirectement l'essence attendu que, dans la définition de la personne, la nature intervient indirectement. Et ceux-ci ont approché de plus près la vérité.

Pour comprendre cette question, il faut noter qu'une chose peut appartenir à un domaine restreint, sans appartenir à un domaine plus étendu. Ainsi être raisonnable, entre dans la définition de l'homme, mais n'entre pas dans la définition de l'animal. C'est pourquoi autre chose est chercher ce qu'est l'animal, autre chose chercher ce qu'est l'animal qui est l'homme. De même autre chose est chercher ce que désigne la personne en général, autre chose chercher ce que désigne la personne en Dieu. En effet, la personne en général désigne la substance individuelle d'une nature raisonnable, ainsi qu'on l'a dit (art. 1). Quant à l'individu, c'est ce qui en soi est indistinct mais est distinct des autres êtres. Donc la personne, dans n'importe quelle nature, désigne ce qui, dans cette nature, est distinct; par exemple elle désigne, dans la nature humaine, telles chairs, tels os, telle âme, tous principes qui individualisent l'homme. Et ces choses, qui ne servent pas à désigner la personne en général, désignent la personne humaine. Or, en Dieu, la distinction n'a lieu que par les relations d'origine, ainsi qu'il a été dit plus haut (27, 2 et 3). Et, en Dieu, la relation n'existe pas à l'état d'un accident inhérent au sujet; mais elle est l'essence divine elle-même. Par conséquent elle est subsistante, tout comme l'essence divine subsiste. Donc de même que la déité est Dieu, ainsi la paternité divine est Dieu le Père qui est une personne divine. Donc la personne en Dieu désigne la relation en tant que subsistante.

Elle désigne donc la relation considérée comme une substance, mais une substance qui est une hypostase subsistante dans la nature divine, étant donné que ce qui subsiste dans la nature divine c'est la nature divine. A ce point de vue il est vrai que le nom de personne désigne directement la relation et indirectement l'essence. Toutefois il ne désigne pas la relation en tant que telle, mais en tant que considérée comme hypostase. De même aussi il désigne directement l'essence et indirectement la relation, en tant que l'essence est identique à l'hypostase. Or l'hypostase en Dieu est distinguée par la relation. De même la relation, considérée comme telle, inter-

vient indirectement dans le concept de la personne. A ce point de vue encore, on peut dire que cette interprétation du mot *personne* n'avait pas été aperçue avant les attaques des hérétiques.

C'est pourquoi le nom de *personne* n'était pas usité d'une autre manière que les noms absolus. Mais, dans la suite, le susdit mot a été employé pour désigner les relations, à cause de la parenté qui existe entre son sens et cette désignation; en sorte que ce n'est pas seulement l'usage, mais c'est son sens propre qui l'a amené à cet emploi.

A la première objection on doit dire que le mot de *personne* a une signification absolue et non relative, attendu qu'il désigne la relation, non considérée comme telle, mais considérée comme une substance qui est une hypostase. C'est pour cela qu'Augustin dit qu'il désigne l'essence en tant que l'essence en Dieu est identique à l'hypostase, attendu que, en Dieu, il n'y a pas de différence entre ce qui existe et ce par quoi cela existe.

A la seconde on doit répondre que la question « Qu'est-ce? » a parfois pour objet la nature qui est désignée par la définition, par exemple quand on demande : « Qu'est-ce que l'homme? » et que l'on répond : « C'est un animal raisonnable mortel ». Mais elle a parfois pour objet le suppôt, par exemple quand on demande : « Qu'est-ce qui nage dans la mer? » et qu'on répond : « Les poissons ». C'est dans ce dernier sens que, à la question : « Qu'est-ce que ces trois? » on répond : « Trois personnes ».

A la troisième on doit dire que, dans le concept d'une substance individuelle, c'est-à-dire distincte ou incommunicable, la relation intervient quand il s'agit de Dieu, ainsi qu'on l'a dit dans le corps de l'article.

A la quatrième on doit dire que la diversité de définition des êtres moins étendus ne produit pas une diversité de sens dans le plus étendu. Car, bien que la définition du cheval et celle de l'âne diffèrent, pourtant le mot *animal* les rassemble tous deux dans une même signification, puisque la définition générale de l'*animal* leur convient à tous deux. Par conséquent, de ce que la relation, qui entre dans la définition de la *personne* divine, n'entre pas dans la définition de la *personne* angélique ou humaine, il ne s'ensuit pas que le mot *personne*, quand il est appliqué à Dieu, ait un sens tout autre, que lorsqu'il est appliqué à l'ange ou à l'homme. Toutefois il n'a pas non plus exacte-

ment le même sens, attendu que rien ne s'applique à Dieu et aux créatures exactement dans le même sens, comme on l'a montré plus haut (13, 5).

QUESTION XXX

DE LA PLURALITÉ DES PERSONNES DIVINES

Ensuite se présente le problème des personnes divines. Quatre questions se posent à ce sujet : 1^o Y a-t-il plusieurs personnes en Dieu? 2^o Combien sont-elles? 3^o Que signifient les termes numéraux en Dieu? 4^o De la communauté du mot personne.

Art. 1. — Y a-t-il lieu de mettre plusieurs personnes en Dieu?

1^o Il semble qu'il n'y a pas lieu de placer plusieurs personnes en Dieu. Car la personne est la substance individuelle d'une nature raisonnable. Donc, s'il y a plusieurs personnes en Dieu, il s'ensuit qu'il y a plusieurs substances, ce qui paraît être hérétique.

2^o De plus, la pluralité des propriétés absolues ne produit une distinction de personnes ni en Dieu ni en nous. A plus forte raison la pluralité des relations ne pourra-t-elle pas avoir ce résultat. Or, en Dieu, il n'y a pas d'autre pluralité que celle des relations, ainsi qu'il a été dit plus haut (27, 3). Donc on ne peut pas dire qu'il y a en Dieu plusieurs personnes.

3^o De plus, Boèce parlant de Dieu (*De la Trinité*) dit : « Cet être est vraiment un dans lequel il n'y a aucun nombre ». Or la pluralité produit le nombre. Donc il n'y a pas plusieurs personnes en Dieu.

4^o De plus, partout où il y a nombre, il y a un tout et des parties. Donc, s'il y a en Dieu un nombre de personnes, il y aura lieu de mettre en Dieu un tout et des parties, ce qui répugne à la simplicité divine.

Mais, à l'encontre, Athanase dit dans le symbole de la foi : « Autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit ». Donc le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont plusieurs personnes.

RÉPONSE. — On doit dire que la pluralité des personnes

divines est la conséquence de ce qui précède. En effet, on a prouvé plus haut (29, 4) que le mot de personne désigne en Dieu la relation considérée comme subsistante dans la nature divine. Or on a vu plus haut (27, 1, 3, 4) qu'il y a en Dieu plusieurs relations réelles. De là il suit qu'il y a plusieurs choses subsistantes dans la nature divine : ce qui revient à dire qu'il y a plusieurs personnes en Dieu.

A la première objection on doit donc dire que la substance entre dans la définition de la personne, non pas en tant qu'elle désigne l'essence, mais en tant qu'elle désigne le suppôt; ce que rend évident l'addition du mot « individuelle ». Or les Grecs, pour désigner la substance prise dans ce sens, se servent du nom d'hypostase. Par conséquent, de même que nous disons trois personnes, ainsi, eux, ils disent trois hypostases. Mais nous n'avons pas coutume de dire trois substances, parce que cette manière de parler ferait croire qu'il y a trois essences et, par conséquent, produirait une équivoque qu'il faut éviter.

A la seconde on doit dire que, en Dieu, les propriétés absolues comme la bonté et la sagesse, ne sont pas opposées les unes aux autres, d'où il suit qu'elles ne se distinguent pas réellement. Par conséquent, bien qu'elles aient la substance, elles ne sont pas plusieurs êtres subsistants, ce qui équivaut à dire qu'elles ne sont pas plusieurs personnes. Au contraire, dans les créatures, les propriétés absolues, comme la blancheur et la douceur, bien qu'elles soient réellement distinctes les unes des autres, ne subsistent pas. Mais les propriétés relatives ont, en Dieu, la substance et se distinguent réellement les unes des autres, comme on l'a dit plus haut (28, 3). Par conséquent la pluralité des propriétés de cette nature rend compte de la pluralité des personnes en Dieu.

A la troisième on doit dire ceci : La souveraine unité et simplicité de Dieu exclut de lui toute pluralité dans les termes dont la signification est absolue; mais elle n'exclut pas la pluralité des relations, parce que les relations ont pour point de départ un être et en ont un autre pour terme. Pour ce motif, elles n'introduisent pas la composition dans l'être auquel elles sont attribuées, ainsi que l'enseigne Boèce dans le susdit livre.

A la quatrième on doit dire qu'il y a deux espèces de nombres : le nombre abstrait ou absolu comme deux, trois, quatre, et le nombre concrété dans les objets dénombrés, par exemple deux hommes, deux chevaux. Si l'on applique à Dieu le nombre entendu dans le sens absolu et abstrait, rien n'empêche d'ad-

mettre en lui un tout et des parties; mais, ainsi entendu, il n'est qu'une opération de notre esprit, car le nombre détaché des choses dénombrées n'existe que dans notre intelligence. Si, au contraire, nous prenons le nombre en tant que concrété dans les objets dénombrés, alors, dans les choses créées, un est une partie de deux et deux une partie de trois, par exemple un homme est une partie de deux, et deux hommes sont une partie de trois. Mais, en Dieu, il n'en est pas ainsi; car le Père est aussi grand que la Trinité tout entière, ainsi qu'on le verra plus loin (42, 1 et 4).

Art. 2. — Combien y a-t-il de personnes en Dieu?

1^o Il semble qu'il y a en Dieu plus de trois personnes. En effet, la pluralité des personnes en Dieu est fondée sur la pluralité des propriétés relatives, ainsi qu'on l'a dit dans l'article précédent. Or il y a quatre relations en Dieu, comme on l'a dit plus haut (28, 4), à savoir la paternité, la filiation, la spiration commune et la procession. Donc il y a quatre personnes en Dieu.

2^o De plus, la nature en Dieu ne diffère pas plus de la volonté que de l'intelligence. Or, en Dieu, autre est la personne qui procède par la voie de la volonté comme l'Amour, autre la personne qui procède par la voie de la nature comme le Fils. Donc autre aussi est la personne qui procède par la voie de l'intelligence comme le Verbe, autre celle qui procède par la voie de la nature comme le Fils. Donc, de nouveau, il s'ensuit qu'il n'y a pas seulement trois personnes en Dieu.

3^o De plus, dans les choses créées, plus un être est élevé, plus il a d'opérations au dedans de lui; ainsi l'homme a, en plus des autres animaux, l'intelligence et la volonté. Or Dieu dépasse infiniment toutes les créatures. Donc, en lui, il y a non seulement une personne qui procède par la voie de la volonté et une personne qui procède par la voie de l'intelligence, mais il y a des personnes qui procèdent par un nombre infini de voies différentes. Par conséquent le nombre des personnes en Dieu est infini.

4^o De plus, c'est par suite de sa bonté infinie que le Père se communique infiniment lui-même en produisant une personne divine. Or le Saint-Esprit a, lui aussi, une bonté infinie. Donc le Saint-Esprit produit une personne divine, celle-ci en produit une autre, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

5^o De plus, tout ce qui est renfermé dans un nombre déterminé est mesuré, car le nombre est une mesure. Or les personnes divines sont immenses, comme le prouvent à l'évidence ces paroles d'Athanase dans le symbole de la foi : « Immense est le Père, immense est le Fils, immense est le Saint-Esprit ». Donc elles ne sont pas renfermées dans le nombre trois.

Mais, à l'encontre, il est dit dans la première épître de saint Jean ¹ (5, 7) : « Ils sont trois qui rendent témoignage au ciel, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit ». Or à la question : Que sont ces trois? on répond : Trois personnes, selon ce que dit Augustin (*De la Trinité*, 7, 4). Donc il n'y a que trois personnes en Dieu.

RÉPONSE. — On doit dire que, d'après ce qui précède (article précédent et 29, 4), il est nécessaire de ne mettre en Dieu que trois personnes. On a vu, en effet, que la pluralité des personnes est fondée sur la pluralité des relations subsistantes et réellement distinctes les unes des autres. Or la distinction réelle entre les relations divines n'est produite que par leur opposition relative. Donc il faut que deux relations opposées appartiennent à deux personnes. Mais, s'il existe des relations qui ne sont pas opposées, elles doivent nécessairement appartenir à la même personne. Donc la paternité et la filiation étant des relations opposées appartiennent nécessairement à deux personnes. Par conséquent la paternité subsistante est la personne du Père, et la filiation subsistante est la personne du Fils. Quant aux deux autres relations, elles n'ont d'opposition avec aucune des précédentes, mais elles sont opposées l'une à l'autre. Donc il est impossible que toutes deux appartiennent à la même personne. Par conséquent il faut, ou que l'une d'entre elles appartienne à chacune des susdites personnes, ou que l'une appartienne à l'une de ces personnes et l'autre à l'autre. Or il n'est pas possible que la procession appartienne au Père et au Fils ou à l'un d'entre eux, car alors il s'ensuivrait que la procession de l'intelligence, qui en Dieu est une génération et qui donne lieu à la paternité et à la filiation, a sa source dans la procession de l'amour, qui donne lieu à la spiration et à la procession, puisque la personne génératrice et la personne engendrée procéderaient de la personne produisant la spiration. Or ceci est contraire à ce qui a été dit

1. Sur ce texte voir Houtin, *La question biblique au XIX^e siècle*, p. 224.

(27, 3 et 4). Il reste donc que la spiration appartient à la personne du Père et à la personne du Fils, attendu qu'elle n'a d'opposition relative ni avec la paternité ni avec la filiation. Et, par conséquent, il faut que la procession appartienne à l'autre personne, à celle qu'on appelle la personne du Saint-Esprit, laquelle procède par voie d'amour, comme on a vu plus haut. On doit donc conclure qu'il y a en Dieu trois personnes seulement, à savoir le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

A la première objection il faut donc dire ceci : Il y a, il est vrai quatre relations en Dieu, mais l'une d'elles à savoir la spiration, au lieu d'être séparée de la personne du Père et de la personne du Fils, appartient à toutes les deux. Par conséquent, tout en étant une relation, elle ne porte pas le nom de propriété puisqu'elle n'appartient pas à une personne seulement; elle n'est pas non plus une relation personnelle, c'est-à-dire une relation constituant une personne. Mais les trois relations de paternité, de filiation et de procession sont appelées propriétés personnelles, c'est-à-dire propriétés constituant des personnes. Car la paternité est la personne du Père, la filiation est la personne du Fils et la procession est la personne du Saint-Esprit qui procède.

A la seconde on doit dire ceci : Ce qui procède par la voie de l'intelligence, comme le Verbe, procède avec la caractéristique de la ressemblance, tout comme ce qui procède par la voie de la nature. C'est pourquoi on a dit plus haut (27, 3) que la procession du Verbe est une génération par la voie de la nature. Au contraire, l'amour, en tant que tel, ne procède pas à l'état de ressemblance de l'être dont il procède, bien que l'Amour en Dieu soit coessentiel puisqu'il est divin. C'est pourquoi la procession de l'amour en Dieu n'est pas appelée une génération.

A la troisième on doit dire que l'homme, supérieur aux autres animaux, exerce plus d'opérations intérieures que les autres animaux, parce que sa perfection tient à ce que son être est composé. C'est pourquoi, dans les anges qui sont plus parfaits et plus simples, les opérations intérieures sont moins nombreuses que dans l'homme, parce que en eux n'existent ni imagination ni la sensation ni les autres facultés du même genre. Mais, en Dieu, il n'y a en réalité qu'une seule opération qui est son essence. Quant aux deux processions on a vu plus haut comment elles existent (27, 1 et 4).

A la quatrième on doit dire que cet argument aurait de la

valeur, si le Saint-Esprit avait une bonté numériquement distincte de la bonté du Père. Dans cette hypothèse, en effet, comme le Père produit par sa bonté une personne divine, il faudrait que le Saint-Esprit en produisît une. Mais le Père et le Saint-Esprit ont une seule et même bonté. Car il n'y a d'autre distinction que celle qui a pour point de départ les relations des personnes. C'est pourquoi la bonté appartient au Saint-Esprit comme reçue d'un autre; au contraire, elle est dans le Père comme en celui qui la communique à un autre. Or l'opposition de la relation ne permet pas à la relation du Saint-Esprit d'être une relation de principe à l'égard d'une personne divine, parce qu'il procède lui-même des autres personnes qui peuvent exister en Dieu.

A la cinquième on doit dire qu'un nombre déterminé (s'il s'agit du nombre abstrait qui n'existe que dans l'opération de l'intelligence) est mesuré par l'unité. Mais, appliqué aux êtres qui existent dans les personnes divines, le nombre cesse d'être soumis à la mesure, parce que les trois personnes ont la même grandeur, comme on le verra plus loin (42, 1 et 4). Or un être ne peut être sa mesure à lui-même.

Art. 3. — Les termes numériques appliqués à Dieu ont-ils un sens positif?

Les termes numériques appliqués à l'être divin n'y ajoutent qu'une négation.

Art. 4. — Le mot « personne » peut-il être commun aux trois personnes?

Le mot « personne » est commun aux trois personnes, non pas réellement mais au point de vue de notre raison. Il n'est pas commun à titre de genre ou d'espèce, mais à titre d'individu vague.

QUESTION XXXI

DE CE QUI CONCERNE L'UNITÉ OU LA PLURALITÉ EN DIEU

Après cela on doit traiter de ce qui concerne l'unité ou la pluralité en Dieu. Sur ce sujet quatre questions se posent : 1^o Sur le nom lui-même de Trinité; 2^o Peut-on dire que le Fils est autre que le Père? 3^o Peut-on adjoindre à un nom essentiel

en Dieu une expression exclusive? 4^o Peut-on l'adjoindre à un terme personnel?

Art. 1. — Y a-t-il une Trinité en Dieu?

Puisqu'il est entendu qu'il y a pluralité de personnes en Dieu, on doit dire qu'il y a une Trinité, attendu que ce mot se borne à désigner d'une manière précise un nombre que la pluralité exprime d'une manière indéterminée.

Art. 2. — Le Fils est-il autre que le Père?

Le mot « autre » au masculin signifiant simplement que la personne du Fils n'est pas la personne du Père, on peut dire que le Fils est autre que le Père.

Art. 3. — Le mot « seul » qui est exclusif peut-il être adjoint à un terme essentiel en Dieu?

Employé comme attribut le mot « seul » ne peut être appliqué à aucun nom divin, parce qu'il signifierait que Dieu est solitaire; mais employé comme adjectif il peut être adjoint à un terme essentiel. Par exemple on peut dire : Dieu seul est éternel.

Art. 4. — Le même mot peut-il être adjoint à un terme personnel?

Le mot « seul » ne doit pas être appliqué à une personne. Si pourtant on le trouve employé ainsi dans l'Ecriture on doit l'interpréter pieusement.

QUESTION XXXII

DE LA CONNAISSANCE DES PERSONNES DIVINES

On doit ensuite traiter de la connaissance des personnes divines. Sur ce sujet quatre questions se posent : 1^o Peut-on connaître les personnes divines par la raison naturelle? 2^o Doit-on attribuer aux personnes divines des notions? 3^o Du nombre de ces notions; 4^o Peut-on avoir des opinions diverses sur les notions?

Art. 1. — La Trinité des personnes divines peut-elle être connue par la raison naturelle?

1^o Il semble que la Trinité des personnes divines peut être connue par la raison naturelle. Car les philosophes ne sont arrivés à la connaissance de Dieu que par la raison naturelle. Or on trouve chez les philosophes plusieurs mentions de la Trinité des personnes. Car Aristote dit (*Du ciel et du monde*, 1, 2) : « Ce nombre (le nombre trois) nous sert à glorifier le Dieu unique qui possède suréminemment toutes les perfections des créatures ». Augustin dit aussi (*Confessions*, 7, 9) en parlant des livres des platoniciens : « J'ai lu dans ces livres, non en propres termes mais en substance et avec de multiples raisons à l'appui, que le Verbe était au commencement, qu'il était en Dieu et que le Verbe était Dieu ». Or ces expressions contiennent la distinction des personnes. On lit aussi dans la Glose (*Ro. 1; Exode*, 8) que les mages de Pharaon faillirent au troisième signe, c'est-à-dire dans la connaissance de la troisième personne qui est le Saint-Esprit ; ce qui suppose qu'ils connurent au moins deux personnes. Trismégiste dit aussi, dans le livre intitulé *Pimandre*¹, dialogue 4 : « La monade a engendré la monade et a retourné son ardeur sur elle-même » ; ce qui semble insinuer la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit. Donc la connaissance des personnes divines peut être obtenue par la raison naturelle.

2^o De plus, Richard de Saint-Victor dit (*De la Trinité*, 1, 4) : « Je crois sans aucun doute parce que pour toutes les vérités existent des arguments non seulement probables mais décisifs ». C'est pourquoi, pour prouver la Trinité elle-même des personnes, quelques-uns ont apporté un argument tiré de l'infinité de la bonté divine, qui se communique infiniment par la procession des personnes divines. D'autres ont fait valoir ce fait qu'on n'éprouve pas de bonheur à posséder un bien, si on ne le communique pas. Augustin (*De la Trinité*, 10, 11 et 9, 4) prouve la Trinité des personnes par la procession du verbe et de l'amour dans notre âme ; et nous avons suivi cette voie (27, 1 et 3). Donc la Trinité des personnes peut être connue par la raison naturelle.

3^o De plus, il semble inutile de communiquer à l'homme

1. Il s'agit du *Poimandres*. Voir Reitzenstein, *Poimandres*

ce qui ne peut être connu par la raison humaine. Or on ne peut dire que la communication de la connaissance de la Trinité soit inutile. Donc la Trinité des personnes peut être connue par la raison humaine.

Mais, à l'encontre, Hilaire dit (*De la Trinité*, 1) : « Que l'homme ne s'imagine pas pouvoir, avec son intelligence, atteindre le mystère de la génération divine ». Ambroise dit aussi (*De la foi à Gralien*, 2, 5) : « Il est impossible de connaître le mystère de la génération; l'esprit perd contenance, la parole fait défaut ». Or c'est à la génération et à la procession que les personnes divines doivent leur origine et leur distinction en une Trinité, ainsi qu'on l'a vu plus haut (30, 2). Donc, comme il ne peut y avoir des preuves pour la raison là où l'intelligence de l'homme n'arrive pas, il s'ensuit que la Trinité des personnes ne peut être connue par la raison.

RÉPONSE. — On doit dire qu'il est impossible à la raison naturelle de parvenir à la connaissance de la Trinité des personnes divines. Car on a prouvé plus haut (12, 4) que l'homme arrive par sa raison naturelle à la connaissance de Dieu uniquement en partant des créatures. Or les créatures conduisent à la connaissance de Dieu, comme l'effet conduit à sa cause. Donc la raison naturelle ne peut connaître de Dieu que ce qui lui appartient nécessairement en tant qu'il est le principe de tous les êtres, et c'est sur ce fondement que nous nous sommes établis plus haut (12, 12) pour étudier Dieu. Or la puissance créatrice de Dieu est commune à la Trinité tout entière; c'est pourquoi elle appartient à l'unité de l'essence, non à ce qui distingue les personnes. Donc la raison naturelle peut connaître de Dieu ce qui appartient à l'unité de l'essence, mais non ce qui appartient à la distinction des personnes.

Or celui qui essaie de prouver la Trinité des personnes par la raison naturelle, porte doublement préjudice à la foi. D'abord il porte préjudice à la dignité elle-même de la foi, qui doit son prix à ce qu'elle a pour objet les choses invisibles, les choses supérieures à la raison humaine, conformément à ce que dit l'Apôtre (*Hebr.*, 11, 1) : « La foi a pour objet les choses qui n'apparaissent pas »; et (*I Cor.* 2, 6) : « Nous prêchons la sagesse parmi les parfaits, non pas la sagesse de ce monde ni des princes de ce monde; mais nous prêchons la sagesse de Dieu cachée en mystère ». En second lieu il entrave l'œuvre de la conversion à la foi. Car celui qui, pour prouver la foi, apporte des raisons qui ne sont pas convaincantes, provoque le

ricanement des infidèles. Ceux-ci, en effet, s'imaginent que nous nous appuyons sur des raisons de ce genre et que nous croyons à cause d'elles.

Donc on ne doit pas essayer de prouver les choses de la foi, si ce n'est en alléguant des autorités à ceux qui acceptent les autorités. A l'égard des autres, il suffit de prouver que notre foi ne contient rien d'impossible. C'est pourquoi Denys dit (*Des noms divins*, 2, 1) : « Celui qui rejette complètement les Écritures est étranger à notre enseignement. Mais s'il les tient pour véridiques, nous les prenons pour règle ».

A la première objection on doit donc dire que les philosophes n'ont pas connu le mystère de la Trinité des personnes divines dans ses éléments propres qui sont la paternité, la filiation et la procession, selon ce que dit l'Apôtre (I *Cor.* 2, 6) : « Nous prêchons la sagesse de Dieu que n'a connue aucun des princes de ce monde » c'est-à-dire « aucun des philosophes » ainsi que le dit la Glose sur ce texte. Ce qu'ils ont connu ce sont les attributs essentiels appropriés aux personnes, à savoir la puissance qui est appropriée au Père, la sagesse qui est appropriée au Fils, la bonté qui est appropriée au Saint-Esprit, ainsi qu'on le verra plus loin. Donc, de ce que Aristote a parlé du nombre trois, nous ne devons pas conclure qu'il a mis ce nombre en Dieu, il veut simplement dire que les anciens utilisaient le nombre trois dans les sacrifices et les prières à cause d'une certaine perfection de ce nombre. Quant aux livres des platoniciens, où l'on trouve que le Verbe était au commencement, le Verbe dont ils parlent n'est pas une personne engendrée en Dieu; c'est la raison idéale par laquelle Dieu a fait tout ce qui est approprié au Fils. Et, bien que les philosophes aient connu les choses appropriées aux trois personnes, ils sont dits néanmoins avoir failli au troisième signe, c'est-à-dire dans la connaissance de la troisième personne, parce que, en ne glorifiant pas Dieu qu'ils connaissaient (ainsi qu'il est dit *Ro.* 1, 20), ils se sont écartés de la bonté qui est appropriée au Saint-Esprit. Peut-être aussi est-ce parce que les platoniciens, ayant posé un premier être qu'ils appelaient le père de l'univers entier, imaginèrent par voie de conséquence, au-dessous de cet être une autre substance qu'ils appelèrent esprit ou intelligence du Père, dans laquelle ils placèrent le plan de tous les êtres ainsi que le dit Macrobe, 4, dans le récit du songe de Scipion; mais sans laisser de place pour une troisième substance séparée qui aurait paru correspondre

au Saint-Esprit. Mais nous, nous n'attribuons pas au Père et au Fils des substances séparées. Ceci a été l'erreur d'Origène (dans son commentaire sur saint Jean I; erreur mentionnée aussi par Jérôme dans sa lettre à Pammachius et à Océanus, lettre qui débute par *Schedulae*), et d'Arius qui ont suivi en cela les platoniciens. Quant au texte de Trismégiste, il s'applique à la production du monde et non à la génération du Fils ou à la procession du Saint-Esprit. Car Dieu, qui est unique, a produit le monde, qui est unique a cause de l'amour qu'il a pour lui-même.

A la seconde on doit dire qu'il y a deux espèces de preuves. L'une fournit la démonstration péremptoire d'une assertion. C'est ainsi que, dans la science naturelle, on apporte un argument péremptoire pour prouver que le mouvement du ciel a une vitesse uniforme. L'autre n'apporte pas une démonstration péremptoire de l'assertion, mais elle montre que l'assertion, émise à titre d'hypothèse, rend bien compte des faits. Ainsi, en astrologie, on propose la théorie des excentriques et des épicycles¹ parce que, avec cette hypothèse, on explique les apparences des mouvements célestes. Toutefois cette théorie n'est pas un argument péremptoire, attendu que lesdits mouvements pourraient, peut-être, être expliqués avec une autre hypothèse. Donc on peut prouver l'unité de Dieu et d'autres attributs analogues par une preuve du premier genre. Mais c'est à la seconde catégorie qu'appartiennent les preuves apportées en faveur de la Trinité; car ces preuves ne démon-

1. Au XIII^e siècle le système héliocentrique, jadis professé probablement par Héraclide du Pont, sûrement par Aristarque de Samos et par Séleucus, était complètement oublié. La terre était censée immobile au milieu du monde qui tournait autour d'elle, et personne n'avait l'idée d'une autre combinaison. L'accord cessait quand il s'agissait d'expliquer le mouvement du monde. Selon Aristote, toutes les sphères célestes étaient concentriques à la terre. Selon Ptolémée, il y avait des « excentriques », c'est-à-dire des sphères dont le centre ne coïncidait pas avec le centre de la terre. De plus aux excentriques étaient annexés des épicycles, c'est-à-dire des sphères dont le centre était sur la circonférence des excentriques. Malgré l'autorité d'Aristote la faveur allait aux excentriques et aux épicycles qui sauvaient mieux les apparences. Témoin de l'abandon dont le système de son maître, Aristote, est l'objet, saint Thomas n'ose le défendre ouvertement. Il tient tout de même à noter que la théorie de Ptolémée n'est pas sûre et que la théorie d'Aristote ne mérite peut-être pas le dédain qu'on a pour elle. Il ne songe pas à contester le géocentrisme, il ne se pose pas en précurseur de Copernic, comme on l'insinue parfois. Il dit simplement que l'on peut rendre compte du mouvement du monde autour de la terre sans avoir recours à Ptolémée. Son libéralisme va jusque-là, mais pas plus loin (Duhem, *Le système du monde*, III, 348).

trent pas péremptoirement la Trinité des personnes, mais la Trinité, supposée connue, rend compte des faits contenus dans ces preuves. C'est ce que montre l'examen détaillé des preuves. Car la bonté infinie de Dieu se manifeste aussi dans la production de la créature, puisqu'il faut une puissance infinie pour tirer un être du néant : Car, pour que Dieu se communique par sa bonté infinie, il n'est pas nécessaire qu'un être infini procède de Dieu, il suffit que l'être qui procède reçoive la bonté divine d'une manière proportionnée à sa nature. De même pour la preuve tirée de ce fait que la possession d'un bien ne procure la puissance qu'autant qu'on le partage avec un autre. Ceci a lieu quand la personne en question n'a pas en elle-même la bonté parfaite; car elle a besoin de compléter le bien de sa puissance en y ajoutant le bien d'un autre être qu'elle s'associe. Quant à l'image que fournit notre intelligence, on ne peut en tirer rien de péremptoire au sujet de Dieu, pour ce motif que l'intelligence n'est pas univoquement en Dieu et en nous. De là vient que Augustin dit (*Traité 27 sur saint Jean*) : « C'est par la foi qu'on arrive à la connaissance » et non par la connaissance qu'on arrive à la foi.

A la troisième on doit dire que la connaissance des personnes divines nous a été nécessaire pour deux raisons. D'abord pour nous permettre de porter un jugement exact sur la création. Car, en disant que Dieu a fait toutes choses par son Verbe, on écarte l'erreur de ceux qui prétendent que Dieu a créé les êtres par une nécessité de sa nature. Et, en mettant en lui une procession d'amour, nous montrons que Dieu n'a pas produit ses créatures par besoin ou pour toute autre cause extrinsèque, mais à cause de l'amour de sa bonté. C'est pourquoi Moïse, après avoir dit (*Genèse*, 1, 1) que Dieu créa le ciel et la terre au commencement, ajoute : « Dieu dit : Que la lumière soit » pour la manifestation du Verbe divin. Moïse dit ensuite : « Dieu vit que la lumière était bonne », pour montrer l'approbation donnée par l'amour divin. Il en est de même pour les autres œuvres. La connaissance des personnes divines nous a encore été nécessaire pour un autre motif plus important que le motif précédent, à savoir pour nous permettre de porter un jugement exact sur le salut du genre humain qui est accompli par le Fils incarné et par le don du Saint-Esprit.

Art. 2. — Doit-on admettre des notions dans les personnes divines?

Les notions ou propriétés étant les termes qui désignent d'une manière abstraite les relations divines, par exemple la paternité, la filiation, ne portent pas plus préjudice à la simplicité divine, que ne le font les termes abstraits dont nous nous servons pour désigner les attributs essentiels (13, 1). D'autre part, elles sont indispensables à notre intelligence qui n'atteint pas la simplicité divine en elle-même.

Art. 3. — Y a-t-il cinq notions?

Il y a en Dieu cinq notions, qui sont l'innascibilité, la paternité, la filiation, la spiration commune et la procession. Sur ces cinq notions quatre seulement sont des relations, parce que l'innascibilité n'est pas une relation; quatre seulement sont des propriétés, parce que la spiration commune n'est pas une propriété puisqu'elle convient à deux personnes; trois seulement sont des notions personnelles c'est-à-dire constituant des personnes, car la spiration commune et l'innascibilité ne sont pas des notions personnelles (40, 1 à 1).

Art. 4. — Peut-on différer de sentiment au sujet des notions?

Les notions n'étant pas des articles de foi on peut différer de sentiment à leur sujet, pourvu qu'on n'émette pas un avis qui, par voie de conséquence, porterait préjudice à la foi.

QUESTION XXXIII

DE LA PERSONNE DU PÈRE

Art. 1. — Appartient-il au Père d'être principe?

Le Père étant celui dont un autre procède est principe. Mais on ne doit pas dire qu'il est cause, parce que ce terme implique une diversité de substance et une dépendance d'un être à l'égard de l'autre dont le mot principe fait abstraction.

Art. 2. — Le nom de Père est-il le nom propre d'une personne divine?

La paternité étant ce qui distingue la première personne des deux autres, le mot Père qui exprime cette paternité est le nom propre de la première personne.

Art. 3. — Le nom de Père s'applique-t-il à Dieu tout d'abord dans un sens personnel?

Ce qui est éternel étant antérieur à ce qui est temporel, et Dieu étant de toute éternité le Père du Fils, tandis qu'il n'est le Père de la créature que dans le temps. La paternité est en Dieu, par rapport au Fils, avant de l'être par rapport à la créature. D'ailleurs la filiation, qui appartient au Fils dans le vrai sens du mot, n'est dans la créature que par analogie.

Art. 4. — Le Père a-t-il pour propriété d'être non engendré?

Le Père étant principe mais n'ayant pas lui-même de principe, a comme propriété l'innascibilité que désigne le mot « non-engendré ».

QUESTION XXXIV

DE LA PERSONNE DU FILS

Le Fils porte les trois noms de Fils, de Verbe et d'Image. La notion de Fils ayant été étudiée avec la notion de Père dont elle est inséparable, il reste à traiter du Verbe et de l'Image.

Art. 1. — Le Verbe en Dieu est-il un nom personnel?

Le verbe étant ce que forme l'intelligence quand elle conçoit, a pour essence de procéder d'un autre, c'est-à-dire de la connaissance de celui qui conçoit. Donc le mot Verbe appliqué à Dieu est un nom personnel, puisque les personnes divines ne se distinguent que par leur origine.

Art. 2. — Le nom de Verbe est-il le nom propre du Fils?

Le verbe étant une émanation de l'intelligence et cette émanation étant en Dieu une génération en vertu de laquelle

la personne qui procède est Fils, il s'ensuit que, en Dieu, le Fils peut seul à proprement parler être appelé Verbe.

Art. 3. — Le nom de Verbe implique-t-il quelque rapport avec la créature?

Le verbe conçu dans l'esprit représentant tout ce que l'intelligence comprend et Dieu connaissant tous les êtres par l'acte par lequel il connaît, son Verbe unique exprime non seulement le Père mais encore les créatures et, par conséquent, il implique un rapport avec les créatures.

QUESTION XXXV

DE L'IMAGE

Art. 1. — L'Image désigne-t-elle en Dieu une personne?

L'image proprement dite étant une ressemblance qui procède de l'être auquel elle ressemble et tout ce qui en Dieu implique une procession ou une origine étant personnel, le nom d'Image est un nom personnel.

Art. 2. — Le nom d'Image est-il propre au Fils?

Bien que le Saint-Esprit reçoive la ressemblance du Père, il n'est pas l'image du Père parce qu'il ne doit pas cette ressemblance à son mode de procession qui a lieu par voie d'amour. Le Fils recevant sa ressemblance par sa procession elle-même le nom d'Image lui appartient en propre.

QUESTION XXXVI

DE LA PERSONNE DU SAINT-ESPRIT

On doit traiter maintenant du Saint-Esprit qui, outre ce nom, est aussi appelé Amour et Don de Dieu.

Art. 1. — Le nom de Saint-Esprit est-il propre à une personne divine?

La procession qui a lieu par voie d'amour n'ayant pas de nom propre (27, 4 à 3), pas plus que les relations qui en

dérivent (28, 4), il s'ensuit que la personne qui procède par cette voie, elle non plus, n'a pas de nom propre. Mais, l'Écriture l'appelant Saint-Esprit, on lui a conservé ce nom, qui d'ailleurs convient, puisque le propre de l'amour est de mouvoir la volonté vers l'objet aimé et qu'on donne le nom d'esprit au souffle qui est un principe de mouvement.

Art. 2. — Le Saint-Esprit procède-t-il du Fils?

1^o Il semble que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils. Car, selon Denys (*Des noms divins*, 1, 1) : « On ne doit, au sujet de la divine substance, oser rien dire de plus que ce qui en est dit divinement dans les oracles sacrés ». Or l'Écriture ne dit pas que le Saint-Esprit procède du Fils, mais seulement qu'il procède du Père, comme on le voit dans le texte (*Joa.* 15, 26) qui enseigne que l'Esprit de vérité procède du Père. Donc le Saint-Esprit ne procède pas du Fils.

2^o De plus, dans le symbole du premier concile de Constantinople, canon 7, on lit : « Je crois au Saint-Esprit, Seigneur et vivifiant, qui procède du Père, qui doit être adoré et glorifié avec le Père ». On ne devait donc pas ajouter dans notre symbole que le Saint-Esprit procède du Fils¹, et ceux qui ont fait l'addition paraissent encourir l'anathème.

3^o De plus, le Damascène dit (*De la foi orthodoxe*, 1, 11) : « Nous disons que le Saint-Esprit est du Père et nous l'appelons l'Esprit du Père. Nous ne disons pas que le Saint-Esprit est du Fils, mais nous l'appelons l'Esprit du Fils ». Donc le Saint-Esprit ne procède pas du Fils.

4^o De plus, rien ne procède de ce en quoi il se repose. Or le Saint-Esprit se repose dans le Fils, car on lit dans la légende de saint André : « Paix à vous et à tous ceux qui croient en un seul Dieu le Père, en un seul Fils notre unique Seigneur, Jésus-Christ, et en un seul Saint-Esprit procédant du Père, demeurant dans le Fils ». Donc le Saint-Esprit ne procède pas du Fils.

5^o De plus, le Fils procède comme Verbe. Or notre esprit ne paraît pas procéder de notre verbe. Donc le Saint-Esprit ne procède pas du Fils.

1. Il s'agit de la particule *Filioque* qui n'était pas primitivement dans le symbole dit de Nicée-Constantinople et que l'Église d'Occident y inséra, au grand scandale de l'Orient mais conformément à la doctrine d'Augustin.

6^o De plus, le Saint-Esprit procède parfaitement du Père. Donc il est superflu de dire qu'il procède du Fils.

7^o De plus, dans ce qui est perpétuel il n'y a pas de différence entre être et pouvoir être, ainsi qu'il est dit dans la *Physique*, 3, 32; à plus forte raison cette différence n'existe-t-elle pas en Dieu. Or le Saint-Esprit peut se distinguer du Fils, même s'il n'en procède pas. Car Anselme dit (*De la procession du Saint-Esprit*) : « Le Fils et le Saint-Esprit reçoivent l'existence du Père, mais chacun à sa manière, parce que l'un reçoit cette existence en naissant et l'autre en procédant, en sorte qu'ils se différencient par là l'un de l'autre ». Il ajoute ensuite : « Si le Fils et le Saint-Esprit ne se distinguaient pas par ailleurs, cela suffirait à les distinguer ». Donc le Saint-Esprit se distingue du Fils sans procéder de lui.

Mais, à l'encontre, Athanase dit dans son symbole : « Le Saint-Esprit est du Père et du Fils, non en tant que fait, ni en tant que créé, ni en tant qu'engendré, mais en tant que procédant ».

RÉPONSE. — On doit dire : Il est nécessaire de dire que le Saint-Esprit est du Fils¹. Car, s'il n'était pas de lui, il ne pourrait en aucune manière s'en distinguer personnellement comme on l'a vu plus haut (27, 3 et 30, 2). Il n'est pas possible, en effet, de dire que les personnes divines se distinguent les unes des autres par un élément absolu, parce que autrement toutes trois n'auraient pas une seule et même essence, attendu que, en Dieu, tout ce qui est absolu, appartient à l'unité d'essence. Il reste donc que les personnes divines se distinguent les unes des autres uniquement par les relations. Or les relations ne peuvent distinguer les personnes qu'autant qu'elles sont opposées. Cela se voit clairement dans le Père qui a deux relations, l'une avec le Fils, l'autre avec le Saint-Esprit, lesquelles, parce qu'elles ne sont pas opposées, ne constituent pas deux personnes, mais appartiennent à la seule personne du Père. Or, si le Fils et le Saint-Esprit n'avaient que les deux relations par lesquelles chacun d'eux se rapporte au Père, ces relations ne s'opposeraient pas l'une à l'autre, pas plus que les relations par lesquelles le Père se rapporte à eux. C'est pourquoi, comme

1. Le *Filioque* est, en effet, la conséquence inéluctable de la théorie augustinienne selon laquelle les personnes ont pour élément constitutif les relations. La construction d'Augustin est logique et le raisonnement qu'on lit ici est irréfutable quand on a admis préalablement les relations substantielles.

la personne du Père est une, ainsi, par voie de conséquence, la personne du Fils et du Saint-Esprit serait une, ayant deux relations opposées aux deux relations du Père. Or cela supprime la foi à la Trinité et, par conséquent, c'est hérétique. Il est donc nécessaire que le Fils et le Saint-Esprit aient entre eux des relations opposées. Or, en Dieu, les seules relations opposées qui soient possibles sont les relations d'origine, comme on l'a prouvé plus haut (28, 4). Et les relations opposées d'origine sont celles du principe et de ce qui provient du principe. Il reste donc qu'il est nécessaire de dire ceci : Ou bien le Fils procède du Saint-Esprit, ce que personne ne dit; ou bien le Saint-Esprit procède du Fils, ce que nous faisons profession de croire.

Le caractère de chacune des deux processions nous conduit au même résultat. Car il a été dit plus haut (27, 2 et 4; 28, 4) que le Fils procède par voie d'intelligence comme Verbe et le Saint-Esprit par voie de volonté comme Amour. Or il est nécessaire que l'amour procède du verbe. Car nous n'aimons que ce que nous percevons par un concept de l'intelligence. C'est pourquoi, sous ce rapport, il est manifeste que le Saint-Esprit procède du Fils.

L'ordre lui-même des choses nous apprend cela. Car, lorsque plusieurs êtres procèdent d'un seul principe, c'est toujours dans un certain ordre. Il n'y a d'exception à cela que dans le cas où les objets ne diffèrent que matériellement : ainsi un artisan produit beaucoup de couteaux qui, ne différant les uns des autres que matériellement, n'ont entre eux aucun ordre. Mais, partout où il y a autre chose qu'une différence matérielle, il existe un ordre dans la multitude des produits. C'est pourquoi l'ordre des créatures produites célèbre la gloire de la sagesse divine. Donc, si de la même personne du Père, les deux personnes du Fils et du Saint-Esprit procèdent, il faut qu'il y ait quelque ordre entre elles. Or il n'y a d'autre ordre possible que l'ordre de la nature consistant en ce que l'une procède de l'autre. Il n'est donc pas possible de dire que le Fils et le Saint-Esprit procèdent du Père sans que l'un d'eux procède de l'autre, à moins de mettre entre eux une distinction matérielle qui répugne.

C'est pourquoi les Grecs eux-mêmes reconnaissent qu'il existe un ordre entre le Saint-Esprit et le Fils. Ils accordent, en effet, que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils et qu'il procède du Père par le Fils. Quelques-uns parmi eux accordent même,

dit-on, que le Saint-Esprit est du Fils ou émane du Fils, mais ils refusent de dire qu'il procède. Ceci ne peut venir que de l'ignorance ou de l'impudence; car un examen impartial montre que, de tous les termes servant à désigner l'origine, le mot de procession est le plus général, attendu qu'on l'utilise pour désigner toute espèce d'origine. Ainsi on dit que la ligne procède du point; que le rayon procède du soleil, que le ruisseau procède de la source et ainsi de suite. C'est pourquoi, quand on a passé en revue tous les exemples d'origine, on peut admettre que le Saint-Esprit procède du Fils.

A la première objection on doit donc dire ceci : On ne doit attribuer à Dieu que ce qui se trouve dans la Sainte Écriture, soit en toutes lettres, soit en substance. Or sans doute la Sainte Écriture ne dit pas en toutes lettres que le Saint-Esprit procède du Fils; mais elle le dit en substance, surtout dans l'endroit (Jo. 16, 14) où le Fils parlant du Saint-Esprit dit : « Il me glorifiera parce qu'il recevra du mien ». D'ailleurs on doit poser en principe que tout ce que la sainte Écriture dit du Père s'applique aussi au Fils, même quand la phrase parle exclusivement du Père ¹. Seul fait exception le cas où le Père et le Fils sont distingués par leurs relations opposées. Car, quand le Seigneur dit (Matth. 11, 27) que personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, le Fils n'est pas exclu comme s'il ne se connaissait pas lui-même. Donc, quand il est dit que le Saint-Esprit procède du Père, le Fils ne devrait pas être exclu, même si on lisait que le Père seul intervient dans la procession. Cela tient à ce que le Père et le Fils ne sont pas opposés quand il s'agit d'être le principe du Saint-Esprit. Ce qui les distingue, c'est seulement que l'un est Père et l'autre Fils.

A la seconde on doit dire que chaque concile a rédigé un symbole à cause de l'erreur que le concile condamnait. C'est pourquoi le concile suivant ne rédigeait pas un symbole différent du symbole précédent. Mais, en vue des hérésies nouvelles, il développait par des suppléments ce qui était implicitement contenu dans le symbole antérieur. C'est pourquoi, dans la définition du concile de Chalcédoine, il est dit que les membres du concile de Constantinople ont exposé la doctrine sur le

1. Cette assertion, qui nous paraît ingénue, n'est en réalité que l'application au Saint-Esprit du principe général d'après lequel les textes bibliques doivent être interprétés à la lumière du dogme, principe qui, aujourd'hui encore, est la boussole des théologiens.

Saint-Esprit, non parce que leurs aînés réunis à Nicée l'auraient laissée incomplète, mais pour expliquer leur enseignement à l'encontre des hérétiques¹. Donc, l'erreur de ceux qui disent que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils n'ayant pas encore fait son apparition à l'époque des anciens conciles, il n'était pas nécessaire de mentionner cette procession. Plus tard, l'erreur s'étant montrée, la procession fut proclamée dans un concile rassemblé en Occident par l'autorité du pape romain². C'était d'ailleurs par la même autorité que les anciens conciles avaient été rassemblés et confirmés³. Néanmoins la vérité était déjà implicitement contenue dans l'article de foi selon lequel le Saint-Esprit procède du Père.

A la troisième on doit dire : Les premiers qui ont nié que le Saint-Esprit procède du Fils, sont les nestoriens, comme on le voit dans un symbole nestorien condamné par le concile d'Ephèse. Cette erreur fut adoptée par le nestorien Théodoret⁴ et après lui par plusieurs parmi lesquels se trouve le Damascène. C'est pourquoi on doit se séparer de lui sur ce point. Pourtant d'aucuns pensent que le Damascène, à s'en tenir à son texte, s'il n'affirme pas que le Saint-Esprit procède du Fils, ne le nie pas non plus.

A la quatrième on doit dire : De ce que le Saint-Esprit se repose ou demeure dans le Fils, il ne s'ensuit pas qu'il ne procède pas du Fils; car on dit que le Fils demeure dans le Père et pourtant il procède du Père. On dit donc que le Saint-Esprit se repose dans le Fils, soit comme l'amour de celui qui aime se repose dans l'objet aimé, soit en appliquant ceci à la nature

1. Le symbole que l'on chante à la messe et qui passe pour être le symbole du concile de Nicée complété par le concile de Constantinople, ne dérive en réalité ni du premier de ces conciles ni du second. Ce qui est vrai, c'est que cette double origine lui fut attribuée au concile de Chalcédoine pour servir les visées de la cour impériale. Voir Turmel dans la *Revue du Clergé français*, 15 novembre 1906, p. 623-626.

2. La question du *Filioque* fut posée pour la première fois au concile de Gentilly (767, voir Hélele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, III, 726). Le concile de Bari de 1098 s'en est aussi occupé (*Id.*, V, 459).

3. Ce mensonge, qui émane de l'école grégorienne, est réduit à néant par l'histoire. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, I, 39-121; 498-508; Turmel, *Histoire de la théologie positive*, II, 379-411.

4. On lit dans le texte latin *Théodoritus*, ou même d'après certaines autorités *Theodoricus*. Théodoret fut déclaré orthodoxe par le concile de Chalcédoine (session 8); mais il fut condamné par le cinquième concile qui, pour ce motif auquel deux autres motifs s'ajoutaient, rencontra en Occident une vive et tenace opposition. Au XIII^e siècle toute cette histoire était déformée.

humaine du Christ à propos de laquelle il est écrit (*Jo.* 1, 33) : « Celui sur lequel tu verras le Saint-Esprit descendre et demeurer, c'est celui-là qui baptise ».

A la cinquième on doit dire que l'on ne doit pas se représenter le Verbe en Dieu à l'image du verbe vocal dont l'esprit ne procède pas, car alors on le prendrait dans le sens métaphorique; mais à l'image du verbe mental dont procède l'amour.

A la sixième on doit dire : De ce que le Saint-Esprit procède parfaitement du Père, on ne doit pas conclure qu'il est superflu de dire que le Saint-Esprit procède du Fils. C'est, au contraire, nécessaire, attendu que le Père et le Fils ont la même puissance et que tout ce qui provient du Père provient aussi du Fils, à moins que la propriété de la filiation ne s'y oppose; car le Fils, qui procède du Père, ne procède pas de lui-même.

A la septième on doit dire : Ce qui fait que le Saint-Esprit se distingue personnellement du Fils, c'est que l'origine de l'un se distingue de l'origine de l'autre. Mais la différence d'origine vient de ce que le Fils procède du Père seul, tandis que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Autrement leurs processions ne se distingueraient pas, comme on l'a montré dans le corps de l'article et à la question 27.

Art. 3. — Le Saint-Esprit procède-t-il du Père par le Fils?

1^o Il semble que le Saint-Esprit ne procède pas du Père par le Fils. Car ce qui procède de quelqu'un par un autre ne procède pas de lui immédiatement. Donc, si le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, il ne procède pas du Père immédiatement; ce qui ne convient pas.

2^o De plus, si le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, il ne procède du Fils qu'à cause du Père. Or le motif amène à sa suite la supériorité. Donc il procède plus du Père que du Fils.

3^o De plus, le Fils reçoit l'existence par voie de génération. Donc, si le Saint-Esprit vient du Père par le Fils, il s'ensuit que le Fils est d'abord engendré et que le Saint-Esprit procède ensuite. Et ainsi la procession du Saint-Esprit n'est pas éternelle; ce qui est hérétique.

4^o De plus, quand on dit que quelqu'un agit par un autre, on peut aussi dire le contraire. Ainsi l'on dit que le roi agit par le bailli; mais on peut dire aussi que le bailli agit par le roi. Or personne ne s'avise de dire que le Fils produit le Saint-

Esprit par le Père. Donc on ne peut en aucune façon dire que le Père produit le Saint-Esprit par le Fils.

Mais, à l'encontre, Hilaire dit (*De la Trinité*, 12) : « Conservez en moi, je vous en prie, la pureté de la foi, afin que j'obtienne le Père, c'est-à-dire, vous-même; afin que j'adore votre Fils avec vous; afin que je sois digne de votre Saint-Esprit qui vient de vous par votre Fils unique ».

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Dans toutes les expressions où quelqu'un est dit agir par un autre, la particule « par » désigne ce qui, dans l'expression, est la cause ou le principe de l'acte. Mais l'action étant intermédiaire entre l'agent et l'effet, il arrive parfois que la particule « par » insérée dans la phrase indique la cause de l'action considérée dans l'agent. Alors elle est cause de l'action de l'agent : soit cause finale, soit cause formelle, soit cause efficiente ou motrice. Cause finale quand on dit, par exemple, que l'ouvrier travaille par amour du gain. Formelle quand on dit qu'il travaille par son art. Motrice quand on dit qu'il travaille sous l'ordre d'un autre. Parfois l'expression à laquelle est adjointe la particule « par » est la cause de l'action considérée dans son terme : par exemple quand on dit que l'ouvrier travaille par son marteau. Car on ne veut pas dire que le marteau est la cause pour laquelle l'ouvrier travaille; on veut dire qu'il est la cause par laquelle l'ouvrier fait le travail et qu'il doit à l'ouvrier d'être cause. Pour exprimer cette pensée d'aucuns disent que la particule « par » désigne l'autorité tantôt directement, tantôt indirectement; directement quand on dit par exemple que le roi agit par le bailli, indirectement quand on dit que le bailli agit par le roi.

Donc, comme le Fils tient du Père que le Saint-Esprit procède de lui, on peut dire que le Père produit le Saint-Esprit par le Fils ou que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, ce qui revient au même.

A la première objection on doit donc dire que, dans toute action il y a deux choses à considérer, à savoir le suppôt qui agit et la puissance par laquelle il agit : par exemple le feu chauffe par la chaleur. Donc si l'on considère la puissance par laquelle le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit, il n'y a ici aucun intermédiaire, parce que cette puissance est unique et identique. Mais, si l'on considère les personnes productrices elles-mêmes, alors bien que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils agissant en commun, il se trouve procéder du Père

à la fois immédiatement en tant qu'il provient de lui et médiatement en tant qu'il provient du Fils. C'est pour cela qu'il est dit procéder du Père par le Fils. Ainsi Abel a procédé d'Adam immédiatement en ce sens qu'Adam a été son père, et médiatement en ce sens qu'il a eu pour mère Eve laquelle a procédé d'Adam. Mais cet exemple de procession matérielle est peu propre à expliquer la procession immatérielle des personnes divines.

A la seconde on doit dire que, si le Fils recevait une puissance numériquement distincte de celle du Père pour produire le Saint-Esprit, il serait par voie de conséquence cause seconde et instrumentale, et le Saint-Esprit procéderait plus du Père que du Fils. Mais le Père et le Fils ont une seule et même vertu spirative, et c'est pourquoi le Saint-Esprit procède également de l'un et de l'autre. Néanmoins on dit parfois qu'il procède principalement et proprement du Père, parce que le Fils tient du Père la vertu spiratrice.

A la troisième on doit dire : Comme la génération du Fils est coéternelle au principe générateur (car le Père n'a pas existé avant d'engendrer le Fils), ainsi la procession du Saint-Esprit est coéternelle à son principe. C'est pourquoi la génération du Fils n'a pas précédé la procession du Saint-Esprit. Ces deux personnes sont éternelles l'une et l'autre.

A la quatrième on doit dire : Quant on dit que quelqu'un agit par quelque chose, la réciproque n'est pas toujours de mise. Ainsi on ne dit pas que le marteau travaille par l'ouvrier. On dit que le bailli agit par le roi, parce que l'action appartient au bailli qui est le maître de ses actes. Mais le marteau ne se meut pas; il est mû; c'est pourquoi on ne le désigne que comme un instrument. On dit que le bailli agit par le roi, bien que la particule « par » désigne un intermédiaire. Ceci tient à ce que, plus le suppôt est supérieur à l'action, plus son influence sur l'effet est immédiate, attendu que la cause seconde est appliquée à son effet par l'influence de la cause première. C'est pourquoi les premiers principes utilisés dans les sciences de démonstration sont appelés immédiats. Donc le roi est dit agir par le bailli, en ce sens que le bailli est intermédiaire dans l'ordre des suppôts actifs. Mais, dans l'ordre des influences, le bailli est dit agir par le roi, parce que c'est l'autorité du roi qui permet à l'action du bailli d'obtenir son effet. Or entre le Père et le Fils il n'y a pas d'ordre quant à l'influence, mais seulement quant aux suppôts. C'est pourquoi on dit que le Père produit le Saint-Esprit par le Fils, mais la réciproque ne se dit pas.

Art. 4. — Le Père et le Fils sont-ils un principe unique du Saint-Esprit?

Le Père et le Fils n'étant qu'une seule et même chose partout où n'intervient pas entre eux l'opposition de relation, sont un principe unique du Saint-Esprit, parce que la production du Saint-Esprit ne les oppose pas relativement.

QUESTION XXXVII

DU NOM D'AMOUR DONNÉ AU SAINT-ESPRIT

Art. 1. — L'Amour est-il le nom propre du Saint-Esprit?

Les mots « amour » et « aimer » s'appliquent à l'essence quand on les emploie pour désigner le rapport du sujet aimant à l'objet aimé. Mais, quand on s'en sert pour désigner le rapport qui existe entre l'être procédant par voie d'amour et son principe ou réciproquement, alors l'Amour est un nom de personne et « aimer » est un verbe notionnel comme le verbe engendrer.

Art. 2. — Le Père et le Fils s'aiment-ils par le Saint-Esprit?

Le verbe aimer peut être pris dans le sens essentiel et dans le sens notionnel. Quand on le prend dans le premier sens, on doit dire que le Père et le Fils s'aiment non par le Saint-Esprit mais par leur essence. Pris dans le second sens il désigne la « spiration » de l'Amour et alors on doit dire que le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit.

QUESTION XXXVIII

DU NOM DE DON ATTRIBUÉ AU SAINT-ESPRIT

Art. 1. — Le don est-il un nom personnel?

Le Saint-Esprit appartenant par son origine au Père et au Fils peut être appelé leur Don. En ce sens le nom de don est un nom personnel.

Art. 2. — Le don est-il le nom propre du Saint-Esprit?

L'amour étant le motif de toute donation gratuite, et le premier don fait à l'être aimé étant l'amour par lequel on lui veut du bien, le Saint-Esprit, qui procède par voie d'amour, procède comme le premier Don.

QUESTION XXXIX

DES PERSONNES CONSIDÉRÉES DANS LEURS RAPPORTS AVEC L'ESSENCE

Après avoir traité des personnes divines au point de vue absolu, on doit les étudier dans leurs rapports avec l'essence, avec les propriétés, avec les actes notionnels et dans leurs rapports réciproques.

Sur le premier de ces sujets huit questions se posent : En Dieu l'essence est-elle la même chose que la personne ? Doit-on dire que les trois personnes sont une seule essence ? Les noms essentiels doivent-ils être attribués aux personnes au pluriel ou au singulier ? 4^o Les adjectifs notionnels, les verbes et les participes peuvent-ils être appliqués aux noms essentiels pris dans le sens concret ? 5^o Peuvent-ils être appliqués aux noms essentiels pris dans le sens abstrait ? 6^o Les noms des personnes peuvent-ils être appliqués aux noms essentiels concrets ? 7^o Les attributs essentiels peuvent-ils être appropriés aux personnes ? 8^o Quel est l'attribut que l'on doit approprier à chaque personne ?

Art. 1. — En Dieu l'essence est-elle la même chose que la personne?

1^o Il semble que, en Dieu, l'essence n'est pas la même chose, que la personne. Car, partout où l'essence est la même chose que la personne ou le suppôt, chaque nature n'a nécessairement qu'un seul suppôt, comme on le voit dans toutes les substances séparées¹; car, là où il y a identité réelle, un élément ne peut être multiplié que les autres ne le soient aussi. Or en Dieu il y a une essence et trois personnes, ainsi qu'on l'a vu précédem-

1. Il ne peut pas y avoir deux anges de la même espèce ou nature (vol. I, 35).

ment (30, 2); 28, 3). Donc l'essence n'est pas la même chose que la personne.

2^o De plus, l'affirmation et la négation appliquées simultanément au même sujet ne peuvent être vraies l'une et l'autre. Or l'affirmation et la négation sont toutes deux vraies quand on les applique à l'essence et à la personne; car la personne est distincte et l'essence ne l'est pas. Donc la personne et l'essence ne sont pas la même chose.

3^o De plus, rien n'est sous soi-même. Or la personne est sous l'essence et c'est pour cela qu'elle est appelée suppôt, hypostase. Donc la personne n'est pas la même chose que l'essence.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*De la Trinité*, 6, 7) : « Quand nous parlons de la personne du Père, nous ne désignons rien de plus que la substance du Père ».

RÉPONSE. — On doit dire que la solution de cette question est évidente pour quiconque tient compte de la simplicité divine. Car, comme on l'a vu plus haut (3, 3), la simplicité divine exige que l'essence et le suppôt (lequel dans les substances intellectuelles est la personne) soient en Dieu la même chose. Ce qui paraît faire difficulté c'est que les personnes divines sont multiples alors que l'essence conserve son unité.

Boèce ayant dit (*De la Trinité*, 1) que les personnes se distinguent les unes des autres par les relations, quelques-uns ont cru qu'elles se distinguent aussi de l'essence par ces mêmes relations. Ce qui les a amenés à dire que les relations sont plaquées. Ils n'ont vu en elles que leur rapport avec un autre objet; ils ont oublié qu'elles sont aussi des êtres.

Or, ainsi qu'on l'a vu plus haut (28, 2), les relations qui, dans les créatures, sont des accidents, sont en Dieu l'essence divine elle-même. Il suit de là que, en Dieu, l'essence ne diffère pas réellement de la personne, et que néanmoins les personnes se distinguent réellement les unes des autres¹. Car la personne, ainsi qu'on l'a dit plus haut (29, 4) désigne la relation en tant

1. Le principe de contradiction, qui est à la base de la logique humaine, nous enseigne que deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles. Ici nous apprenons que les personnes divines sont identiques à l'essence *non aliud essentia quam persona secundum rem*, et que néanmoins elles ne sont pas identiques entre elles. Il y a opposition entre le dogme de la Trinité et le principe de contradiction. Suarez, après diverses tergiversations, finit par reconnaître l'opposition et conclut que notre principe de contradiction ne s'étend pas jusqu'à Dieu (*De Trinitate*, 4, 3 7). Tous les efforts que font les autres théologiens pour dissimuler cette opposition ne sont que vains bavardages. Voir Rougier, *La scolastique et le thomisme*, p. 560 et 682.

qu'elle a une existence subsistante dans la nature divine. Or la relation comparée à l'essence n'en diffère pas réellement mais seulement pour notre raison; tandis que comparée à la relation opposée elle se distingue réellement de cette relation par l'exigence même de l'opposition. Et ainsi on a une seule essence et trois personnes.

A la première objection on doit donc dire : Dans les créatures, la distinction des suppôts ne peut se faire par les relations mais seulement par les principes essentiels, parce que, dans les créatures, les relations ne sont pas subsistantes. Mais en Dieu les relations sont subsistantes. C'est pourquoi, dans la mesure où elles s'opposent les unes aux autres, elles peuvent distinguer les suppôts. Néanmoins l'essence n'est pas distinguée, parce que les relations elles-mêmes, dans la mesure où elles sont identiques à l'essence, ne se distinguent pas les unes des autres.

A la seconde on doit dire : Notre raison distinguant en Dieu l'essence et la personne, il s'ensuit qu'une chose affirmée de l'une peut être niée de l'autre et que par conséquent, on peut dire une chose de l'une sans la dire de l'autre ¹.

A la troisième on doit dire que nous appliquons aux choses de Dieu des noms empruntés aux créatures, ainsi qu'on l'a dit plus haut (13, 1, 3). Or, dans le monde des créatures, les natures étant individuées par la matière qui est sous la nature spécifique, les individus sont appelés sujets, suppôts, hypostases. A cause de cela les personnes divines, elles aussi, sont appelées suppôts ou hypostases, bien que dans la réalité il n'y ait point de *suppositio* ou de *subjectio*.

Art. 2. — Doit-on dire que les trois personnes sont d'une seule essence?

1^o Il semble qu'on ne doit pas dire que les trois personnes sont d'une seule essence. Car Hilaire dit (*Des synodes*) que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois par la substance et un par l'accord des sentiments. Or la substance de Dieu est son essence. Donc les trois personnes ne sont pas d'une seule essence.

2^o De plus, quand on parle de Dieu, on ne doit rien affirmer

1. C'est « notre raison », *secundum intelligentiae rationem*, qui distingue en Dieu l'essence et la personne; mais « en réalité » l'essence ne diffère pas de la personne. Saint Thomas fait ici état de distinctions qui, il en convient lui-même, n'existent que dans notre raison. C'est du charlatanisme.

de plus que ce qui est enseigné par la Sainte Écriture, comme le dit Denys (*Des noms divins*, 1). Or nulle part la Sainte Écriture ne dit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont d'une seule essence. Donc on ne doit pas l'affirmer.

3^o De plus, la nature divine est la même chose que l'essence. Il suffirait donc de dire que les trois personnes sont d'une seule nature.

4^o De plus, on n'a pas coutume de dire que la personne est de l'essence, on dit au contraire que l'essence est de la personne. Donc il ne semble pas convenable de dire que les trois personnes sont d'une seule essence.

5^o De plus, Augustin dit (*De la Trinité*, 7, 6) : « Nous ne disons pas que les trois personnes sont tirées d'une seule essence pour qu'on ne croie pas qu'il y a une différence en Dieu entre l'essence et la personne ». Or l'emploi du génitif ne donne pas un autre sens que l'emploi d'un complément. Donc, pour la même raison, on ne doit pas dire que les trois personnes sont d'une seule essence.

6^o De plus, on ne doit pas appliquer à Dieu ce qui peut être une occasion d'erreur. Or dire que les trois personnes sont d'une essence peut amener une erreur, parce que, selon ce que dit Hilaire (*Des synodes*) : « Attribuer une seule substance au Père et au Fils, cela peut vouloir dire qu'il existe un seul être sous deux noms différents, ou qu'une même substance a été divisée de manière à former deux substances imparfaites, ou qu'une substance antérieure a été prise par deux autres qui se la sont appropriée ». On ne doit donc pas dire que les trois personnes sont d'une seule substance.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*Contre Maximin*, 3, 14) que le mot *homoousios*, consacré par le concile de Nicée contre les ariens, signifie que les trois personnes sont d'une seule essence.

RÉPONSE. — On doit dire : Ainsi qu'on l'a montré plus haut (13, 1 et 2) notre intelligence désigne les choses divines non selon leur manière d'être qui nous échappe, mais d'après la manière d'être que nous présentent les créatures. Or, dans les choses sensibles dans lesquelles notre intelligence puise sa science, la nature d'une espèce est individuée par la matière; d'où il suit que la nature se comporte comme la forme et l'individu comme le suppôt de la forme. A cause de cela, en Dieu aussi, l'essence, selon notre manière de parler, exprime la forme des trois personnes. Or, dans les créatures, une forme

quelconque est désignée comme étant la propriété de celui dont elle est la forme : c'est ainsi que nous parlons de la santé ou de la beauté d'un homme. Quant à l'objet que possède la forme, nous ne disons pas qu'il est de cette forme, si ce n'est en ajoutant un adjectif qui désigne cette forme : ainsi nous disons que telle femme est d'une grande beauté¹, que tel homme est d'une parfaite vertu. De même en Dieu où se trouvent plusieurs personnes et une seule essence, nous parlons de l'essence unique des trois personnes; nous disons aussi que les trois personnes sont d'une seule essence. On comprend ainsi que ces génitifs sont employés pour désigner la forme.

A la première objection on doit donc dire que, dans ce texte, la substance désigne l'hypostase et non l'essence.

A la seconde on doit dire : L'Écriture ne dit pas textuellement que les trois personnes sont d'une seule essence, mais elle le dit en substance dans les textes suivants (*Jo*, 10, 30 et 38) : « Moi et mon Père nous sommes une seule chose... Je suis dans le Père et le Père est en moi ». Et l'on pourrait citer beaucoup d'autres textes du même genre.

A la troisième on doit dire : La nature désigne le principe de l'activité, tandis que l'essence, dérivant étymologiquement du verbe être, désigne l'être. Il suit de là que les êtres qui ont en commun une action peuvent être désignés comme étant d'une seule nature : tels sont les êtres qui chauffent. Mais ceux-là seuls dont l'existence est unique peuvent être désignés comme étant d'une seule essence. C'est pourquoi on exprime mieux l'unité divine en disant que les trois personnes sont d'une seule essence, qu'on ne le ferait en disant qu'elles sont d'une seule nature.

A la quatrième on doit dire : La forme prise dans le sens absolu est d'ordinaire présentée comme étant la forme de quelqu'un; par exemple on dit : « La vertu de Pierre ». En revanche il n'est pas d'usage de dire que l'être qui possède une forme est l'être de cette forme, sauf quand on veut qualifier et mettre en relief cette forme. Et alors deux génitifs sont nécessaires, l'un pour la forme, l'autre pour son qualificatif. On dit par exemple : « Pierre est d'une grande vertu ». Ou, en tout cas, on emploie un génitif qui en vaut deux, comme quand on dit : « C'est un homme de sang » ce qui veut dire que c'est

1. On ne s'attendait pas à rencontrer sous la plume du docteur angélique cet exemple : *ista mulier est egregiae formae*.

un homme qui répand beaucoup de sang. Donc, puisque l'essence divine exprime la forme par rapport à la personne, on peut bien dire qu'elle est l'essence d'une personne. Mais la réciproque ne peut avoir lieu, à moins qu'on n'ajoute quelque chose pour désigner l'essence, par exemple si l'on dit que le Père est une personne de l'essence divine, ou que les trois personnes sont d'une seule essence.

A la cinquième on doit dire que les particules *ex* et *de* se rapportent non à la cause formelle, mais à la cause efficiente ou matérielle. Or ces causes sont toujours distinguées des êtres dont elles sont les causes. En effet, aucun être n'est sa propre matière ou son propre principe actif; mais un être peut être sa propre forme, comme on le voit dans les êtres immatériels¹. C'est pourquoi, en disant que les trois personnes sont d'une seule essence alors que l'essence exprime la forme, on ne dit pas que l'essence diffère de la personne. On le dirait, au contraire, si l'on affirmait que les trois personnes sont tirées de la même essence.

A la sixième on doit dire avec Hilaire (*Des synodes*, 35) : « C'est faire injure aux choses saintes que de les rejeter parce que d'aucuns ne les tiennent pas pour saintes. Ainsi, que m'importe que l'on comprenne mal l'*homoousios* à moi qui le comprend bien? » Et ailleurs (7, 1) : « La substance (du Fils) est une (identique à celle du Père) parce qu'elle est reçue par génération, et non parce qu'elle est une portion de cette substance, une participation à cette substance ou cette substance elle-même² ».

Art. 3. — Les noms essentiels peuvent-ils être appliqués aux trois personnes au singulier?

L'essence en Dieu étant exprimée à la manière de la forme, les mots qui désignent l'essence (et qui à cause de cela sont appelés essentiels) ne peuvent être attribués aux trois personnes qu'au singulier. Mais les adjectifs sont appliqués au pluriel.

Art. 4. — Les noms essentiels concrets peuvent-ils être employés pour désigner une personne?

Le mot « Dieu » — car il s'agit surtout de lui — qui

1. Chez les anges l'individu et l'espèce ne font qu'un (vol. I, 35).

2. Hilaire veut dire que la substance du Fils n'est pas la même que celle du Père, si ce n'est génériquement.

désigne l'essence, peut aussi être employé pour désigner une personne divine, attendu qu'il désigne l'essence en tant qu'elle existe dans un sujet.

Art. 5. — Les noms essentiels abstraits peuvent-ils être appliqués à une personne?

Les noms essentiels abstraits ne peuvent pas être appliqués à une personne, parce qu'ils désignent l'essence, abstraction faite du sujet qui la possède.

Art. 6. — Les personnes peuvent-elles être désignées par des noms essentiels?

L'essence étant identique non seulement à une personne mais aux trois, on peut appliquer le nom d'une personne ou les noms de plusieurs personnes à l'essence.

Art. 7. — Les noms essentiels doivent-ils être appropriés aux personnes ¹?

1^o Il semble que les noms essentiels ne doivent pas être appropriés aux personnes. Car on doit éviter, quand on parle de Dieu, ce qui peut tourner à l'erreur parce que, selon ce que dit Jérôme, les paroles inconsidérées donnent naissance à l'hérésie. Or approprier à une personne ce qui est commun aux trois peut induire à l'erreur dans la foi, parce que cela peut amener à croire que les choses appropriées à telle personne lui appartiennent à elle exclusivement, ou du moins lui appartiennent plus qu'aux autres. Donc les attributs essentiels ne doivent pas être appropriés aux personnes.

2^o De plus, les attributs essentiels formulés d'une manière abstraite expriment la forme. Or une personne n'est pas la forme d'une autre personne, puisque la forme ne se distingue pas du suppôt dont elle est la forme. Donc les attributs essentiels, surtout formulés en termes abstraits, ne doivent pas être appropriés aux personnes.

3^o De plus, le propre est antérieur à l'approprié, car le propre appartient à l'essence de l'approprié. Or les attributs essentiels sont, selon notre manière de comprendre, antérieurs

1. Cette dissertation est une entreprise artificielle destinée à adapter la Trinité augustinienne les vieux textes écrits à une époque où cette Trinité n'existait pas.

aux personnes comme le commun est antérieur au propre. Donc les attributs essentiels ne doivent pas être appropriés.

Mais, à l'encontre, l'apôtre dit (I *Cor.* 1, 24) que le Christ est « la vertu de Dieu, la sagesse de Dieu ».

RÉPONSE. — On doit dire qu'il a été convenable, pour l'éclaircissement de la foi, d'appropriier les attributs essentiels aux personnes. Car, bien que la trinité des personnes ne puisse être l'objet d'une démonstration, ainsi qu'on l'a dit plus haut (32, 1) il convient cependant de projeter sur elle quelque lumière pour l'éclairer. Or les attributs essentiels sont, pour notre raison, plus accessibles que les propriétés des personnes parce que, en partant des créatures dans lesquelles nous puisons notre connaissance, nous pouvons nous élever avec certitude à la connaissance des attributs essentiels mais non à la connaissance des propriétés personnelles, comme on l'a dit plus haut (32, 1). Donc, de même que les vestiges ou les images fournis par les créatures nous servent à expliquer les personnes divines, ainsi nous pouvons faire servir les attributs essentiels au même but. Et c'est cette explication des personnes divines par les attributs essentiels qu'on appelle appropriation.

Or l'explication des personnes divines par les attributs essentiels peut être obtenue de deux manières. D'abord par voie de ressemblance. C'est ainsi que les faits d'ordre intellectuel sont appropriés au Fils qui procède par l'intelligence comme Verbe. Ensuite par voie de contraste. Ainsi, selon Augustin, la puissance est appropriée au Père pour écarter de Dieu toute idée de la vieillesse qui, chez nous, frappe les pères de décrétude.

A la première objection on doit donc dire que les attributs essentiels sont appropriés aux personnes, non pour affirmer qu'ils leur appartiennent en propre, mais pour expliquer les personnes par voie de ressemblance ou de contraste comme on l'a dit dans le corps de l'article. C'est pourquoi ce qui suit de là ce n'est pas l'erreur dans la foi, mais une mise au clair de la vérité.

A la seconde on doit dire : Si l'appropriation était destinée à affirmer que les attributs essentiels appartiennent en propre aux personnes, elle aurait pour conséquence de faire d'une personne la forme d'une autre. Mais ceci est condamné par Augustin qui prouve (*De la Trinité*, 6, 2) que le Père n'est pas sage par la sagesse qu'il a engendrée, comme si le Fils était seulement la sagesse, ce qui conduirait à dire que le Père et le Fils réunis

ont à eux deux la sagesse, mais non le Père sans le Fils. Le Fils est appelé la sagesse du Père, parce qu'il est la sagesse procédant du Père qui est la sagesse. Chacun d'eux est par lui-même la sagesse et tous deux ensemble sont une seule et même sagesse. C'est pourquoi le Père n'est pas sage par la sagesse qu'il a engendrée, mais par la sagesse qui est son essence.

A la troisième on doit dire : Bien que l'attribut essentiel considéré en lui-même soit, pour notre manière de penser, antérieur à la personne, pourtant, quand on le considère comme approprié, rien n'empêche la propriété de la personne d'être antérieure à l'attribut approprié. C'est ainsi que la couleur, postérieure au corps considéré comme corps, est néanmoins naturellement antérieure au corps considéré comme blanc.

Art. 8. — Les saints docteurs ont-ils convenablement attribué aux personnes les attributs essentiels?

1^o Il semble que les docteurs n'ont pas attribué convenablement les attributs essentiels aux personnes. Car Hilaire dit (*De la Trinité*, 2, 1) : « L'éternité est dans le Père, la beauté dans l'image, l'usage dans le don »¹. Dans ce texte il nous présente trois noms propres de personnes, à savoir le nom de Père, le nom d'image qui est un des noms propres du Fils, comme on l'a dit plus haut (35, 2) et le nom de don qui est un des noms propres du Saint-Esprit, comme on l'a vu plus haut (38, 2). Il nous présente également trois attributs appropriés. Car il approprie au Père l'éternité, au Fils la *species*, au Saint-Esprit l'usage. Et cela paraît déraisonnable, car l'éternité implique la durée, l'espèce est le principe de l'être; quant à l'usage il paraît être du domaine de l'action. Or l'être et l'action ne sont nulle part appropriés aux personnes. Donc ces trois appropriations aux personnes ne paraissent pas exactement faites.

2^o De plus, Augustin dit (*De la doctrine chrétienne*, 1, 5) : « L'unité est dans le Père, l'égalité dans le Fils, l'accord de l'égalité et de l'unité dans le Saint-Esprit ». Et cela ne paraît pas exact, car une personne ne peut avoir pour nom ce qui est propre à une autre, attendu que le Père n'est pas sage par

¹ Le corps de l'article rapporte l'interprétation que ce texte d'Hilaire reçoit d'Augustin; interprétation sans valeur, car Hilaire ne connaissait le Saint-Esprit que comme un don impersonnel.

la sagesse engendrée, comme on l'a vu (art. 7 à 2 et 37, 2 à 1). Mais selon ce qui est ajouté dans la suite du texte : « Ces trois réalités sont une seule chose à cause du Père; elles sont toutes égales à cause du Fils; elles sont toutes unies à cause du Saint-Esprit ». Donc l'appropriation aux personnes n'est pas exacte.

3^o De même, selon Augustin, la puissance est attribuée au Père, la sagesse au Fils, la bonté au Saint-Esprit. Et cela paraît inexact. Car la vertu appartient à la puissance. Or la vertu est appropriée au Fils selon ce texte (I *Cor.* 1, 24) : « L'Évangile est la sagesse de Dieu ». Elle est aussi appropriée au Saint-Esprit car on lit (*Luc*, 6, 19) : « Une vertu sortait de lui et l'Évangile guérissait tous ». Donc la puissance ne doit pas être appropriée au Père.

4^o De même Augustin dit (*De la Trinité*, 6, 10) : « On ne doit pas se méprendre sur le texte de l'Apôtre : De lui, par lui et en lui. De lui veut dire à cause du Père, par lui à cause du Fils, en lui à cause du Saint-Esprit ». Or cela semble inexact. Car « en lui » implique le rapport de la cause finale qui est la première des causes. Donc ce rapport de cause devrait être approprié au Père qui est le principe non issu d'un principe.

5^o De même la « vérité » est appropriée au Fils à cause du texte (*Jo.* 14, 6) : « Je suis la voie, la vérité et la vie ». Le « livre de vie » lui est aussi approprié à cause du texte (*Ps.* 39, 9) : « Dans le principe du livre il est écrit de moi », texte que la Glose interprète ainsi : « A savoir dans le Père qui est le principe ». De même « celui qui est » lui est aussi approprié parce que la Glose commentant le texte d'Isaïe 65, 1 où Dieu dit qu'il vient vers les nations écrit : « C'est le Fils qui parle ». Lui qui a dit à Moïse : « Je suis celui qui suis ». Or il semble que ces titres sont des propriétés du Fils et non des appropriations. Car Augustin (*De la vraie religion*, 26) parlant de la vérité dit qu'elle est « la ressemblance absolue avec le principe sans aucune divergence ». Et ceci semble appartenir en propre au Fils qui a un principe. De même le « livre de vie » semble aussi lui appartenir en propre; car tout livre étant écrit par quelqu'un, le « livre de vie » désigne celui qui reçoit son être d'un autre. Même « Celui qui est » paraît appartenir en propre au Fils. Supposons, en effet, que c'est la Trinité qui dit à Moïse : « Je suis celui qui suis ». Dans cette hypothèse Moïse aurait pu dire : « Celui qui est Père, Fils et Saint-Esprit m'a envoyé vers vous ». Et il aurait pu en outre appliquer cette formule à une personne déterminée. Or ceci est faux, car aucune personne

est Père, Fils et Saint-Esprit. Donc l'expression ne peut pas appartenir en commun à la Trinité; elle est la propriété du Père.

RÉPONSE¹. — On doit dire : Notre intelligence, que les créatures conduisent comme par la main à la connaissance de Dieu, est réduite à étudier Dieu comme il se présente dans les créatures. Or l'étude d'une créature comprend quatre parties successives. Car la chose se présente tout d'abord sous le rapport absolu en tant qu'elle est un être. En second lieu vient l'étude de la chose en tant qu'elle est une. En troisième lieu vient l'étude de la chose en tant qu'elle a le pouvoir d'agir et d'être cause. En quatrième lieu la chose doit être étudiée dans son rapport avec ses effets. C'est pourquoi cette quadruple étude s'impose à nous en ce qui concerne Dieu.

La première étude de Dieu, celle qui considère Dieu au point de vue absolu et dans son être, donne lieu à l'appropriation d'Hilaire selon laquelle l'éternité est appropriée au Père, la *species* au Fils, l'usage au Saint-Esprit. Car l'éternité, en tant qu'elle désigne une existence sans commencement, a une ressemblance avec la propriété qu'a le Père d'être le principe issu d'un principe.

La *species*, c'est-à-dire la beauté a une ressemblance avec les propriétés du Fils. Car trois conditions sont requises pour la beauté. D'abord l'intégrité ou l'absence de toute mutilation, car ce qui n'est pas complet est, par cela même, laid; ensuite la proportion exacte, c'est-à-dire l'harmonie; enfin l'éclat à cause duquel les objets dont la couleur est claire sont appelés beaux.

La première condition de la beauté a une ressemblance avec la propriété du Fils qui, parce qu'il est Fils, a en lui vraiment parfaitement la nature du Père. C'est pourquoi Augustin mentionnant cette propriété dit (*De la Trinité*, 6, 10) : « Dans le Fils est la vie souveraine et parfaite ». La seconde condition s'accorde avec la propriété qu'a le Fils d'être l'image parfaite

du Père. C'est pourquoi nous voyons qu'une image est considérée comme belle, quand elle représente exactement un objet même laid. Et c'est ce que signale Augustin dans la suite du texte cité plus haut : « En lui est l'harmonie absolue et l'égalité complète ». La troisième condition est d'accord avec la propriété qu'a le Fils d'être le Verbe, c'est-à-dire la lumière et la

¹. Il n'y a pas de *Sed contra*.

splendeur de l'intelligence, ainsi que dit le Damascène (*De foi orthodoxe*, 3, 3). Augustin touche ce point dans la suite du même texte, quand il dit : « Verbe parfait à qui rien ne manque, art du Dieu tout-puissant ».

L'usage a de la ressemblance avec les propriétés du Saint-Esprit, pourvu qu'on donne à ce mot un sens large comprenant à la fois l'usage proprement dit et la jouissance; l'usage qui implique l'utilisation d'une chose au gré de la volonté, la jouissance qui introduit dans l'utilisation l'idée de joie, ainsi que le dit Augustin (*De la Trinité*, 10, 11). Donc l'usage par lequel le Père et le Fils jouissent l'un de l'autre, s'accorde avec la propriété qu'a le Saint-Esprit d'être Amour. Et c'est ce que dit Augustin (*De la Trinité*, 6, 10) : « Cet amour, cette volupté, cette béatitude a été appelée par lui [par Hilair] usage ». Quant à l'usage par lequel nous jouissons de Dieu, il a de la ressemblance avec la propriété qu'a le Saint-Esprit d'être un don. Et c'est ce qu'enseigne Augustin quand il dit : « Dans la Trinité le Saint-Esprit est la tendresse du Père et du Fils qui nous inonde par la profusion avec laquelle elle se déverse sur nous ». Ainsi l'on voit clairement pourquoi l'éternité, la beauté et l'usage sont attribués ou appropriés aux personnes. On voit aussi pourquoi l'essence et l'opération ne sont pas appropriées. Cela tient à ce que ces deux perfections, par le fait même qu'elles sont communes, n'ont pas de ressemblance avec les propriétés des personnes.

La seconde étude de Dieu est celle dans laquelle Dieu est considéré comme un. Se plaçant à ce point de vue, Augustin (*De la doctrine chrétienne*, 1, 5) approprie au Père l'unité, au Fils l'égalité, au Saint-Esprit la concorde ou la connexion. Ces trois choses impliquent manifestement l'unité, mais chacune à sa manière. L'unité considérée au point de vue absolu, ne présuppose rien autre chose, et c'est pourquoi elle est appropriée au Père qui ne présuppose aucune autre personne, puisqu'il est le principe non issu d'un principe. L'égalité, au contraire, implique l'unité mise en rapport avec un autre objet car ce qui est égal, c'est ce qui a la même quantité qu'un autre être. C'est pourquoi l'égalité est appropriée au Fils qui est le principe issu d'un principe. Quant à la connexion elle implique l'unité de deux êtres. C'est pourquoi elle est appropriée au Saint-Esprit en tant qu'il procède de deux personnes. C'est dans ce sens aussi que l'on peut comprendre ce texte d'Augustin (*Ibid.*) : « Ces trois personnes sont une à cause du Père ».

gales à cause du Fils; liées ensemble à cause du Saint-Esprit». Car il est manifeste qu'on doit attribuer une qualité quelconque à l'être dans lequel elle se trouve en premier lieu. C'est ainsi qu'on dit que tous les animaux inférieurs vivent à cause de l'âme végétative, parce que c'est elle qui fait que la vie se trouve dans ces êtres inférieurs. Or l'unité apparaît immédiatement dans le Père, même si par impossible les autres personnes sont écartées. C'est pourquoi les autres personnes tiennent l'unité du Père. Mais si l'on écarte les autres personnes, il n'y a plus d'égalité dans le Père. L'égalité apparaît dès qu'on fait intervenir le Fils. C'est pourquoi toutes les personnes sont dites égales à cause du Fils. Non pas que le Fils soit le principe de l'égalité du Père; mais parce que, si le Fils n'était pas égal au Père, on ne pourrait pas dire que le Père est égal. Son égalité vient d'abord de son rapport avec le Fils; car le Saint-Esprit doit au Fils d'être égal au Père. De même, si l'on écartait le Saint-Esprit qui est le lien du Père et du Fils, l'unité de connexion qui existe entre eux ne pourrait plus se comprendre. C'est pourquoi l'on dit que toutes les personnes sont liées à cause du Saint-Esprit, parce que avec le Saint-Esprit on a l'explication de la connexion qui fait que le Père et le Fils sont tous liés l'un à l'autre.

La troisième étude, celle dans laquelle Dieu est considéré comme cause, fournit matière à la troisième appropriation qui est celle de la puissance, de la sagesse et de la bonté. Cette appropriation a pour base la ressemblance si l'on considère ce qui est dans les personnes divines; elle a pour base le contraire si l'on considère ce qui est dans les créatures. La puissance faisant fonction de principe a de la ressemblance avec le Père céleste qui est le principe de toute la divinité; mais cette puissance fait parfois défaut aux pères de la terre à cause de la vieillesse. La sagesse a de la ressemblance avec le Fils céleste considéré comme Verbe, attendu que le Verbe est le concept de la sagesse; mais cette sagesse fait parfois défaut aux fils de la terre parce qu'ils existent depuis peu de temps. La bonté, tant le motif et l'objet de l'amour, a de la ressemblance avec l'esprit divin qui est Amour; mais elle est opposée à l'esprit créature, en tant qu'il implique une certaine violence dans l'impulsion selon ce qui est écrit (*Isaïe*, 25, 4) : « L'esprit des bêtes est comme un tourbillon qui abat la muraille ». Quant à la vertu elle est appropriée au Fils et au Saint-Esprit, si on la considère non comme puissance mais comme ce qui résulte

de la puissance; c'est ainsi qu'on dit d'un acte accompli avec force qu'il est la force de l'agent.

La quatrième étude, celle dans laquelle Dieu est considéré par rapport à ses effets, donne lieu à l'appropriation « de qui par qui, en qui ». La particule « de » désigne parfois la fonction de la cause matérielle, fonction qui n'a pas d'application en Dieu; mais elle désigne aussi parfois la fonction de la cause efficiente, rôle qui convient à Dieu à cause de sa puissance active. C'est pourquoi elle est appropriée au Père comme la puissance. La particule « par » désigne parfois le moyen, par exemple quand on dit que l'ouvrier travaille par son marteau. Entendue dans ce sens, l'expression « par » n'est pas toujours une appropriation, mais elle peut désigner une propriété du Fils selon ce qu'on lit (*Jo.* 1, 3) : « Toutes choses ont été faites par lui »; non que le Fils soit un instrument, mais parce qu'il est le principe issu d'un principe. Mais ladite particule désigne parfois la forme par laquelle l'agent opère, par exemple quand on dit que l'ouvrier travaille par son métier. C'est pourquoi l'expression « par qui » est appropriée au Fils, tout comme la sagesse et l'art lui sont appropriés. Quant à la particule « dans », elle désigne à proprement parler le contenant. Or Dieu contient les êtres de deux manières. Il contient d'abord leurs ressemblances, attendu que les choses sont en Dieu en ce sens qu'elles sont dans sa science. Prise en ce sens l'expression « en qui » serait appropriée au Fils. Mais Dieu contient les choses d'une autre manière, en les conservant par sa bonté et en les gouvernant de manière à les conduire à la fin qui leur convient. Prise en ce sens l'expression « en qui » est appropriée au Saint-Esprit comme la bonté. Quant à la fonction de la cause finale, bien que cette cause soit la première de toutes les causes, elle ne doit pas être appropriée au Père qui est le principe non issu d'un principe, parce que les personnes divines, qui procèdent du Père leur principe, ne tendent pas à lui comme à leur fin, attendu que chacune d'elles est fin dernière. Leur procession, qui tient à leur nature, appartient plutôt à l'ordre de la puissance naturelle.

Quant aux autres formules et aux problèmes qu'elles soulèvent on doit dire ceci : La vérité appartenant à l'intelligence ainsi qu'on l'a dit plus haut (16, 1) est appropriée au Fils mais elle n'est pas sa propriété. Car la vérité, ainsi qu'on l'a dit (*ibid.*), peut être considérée soit dans l'intelligence soit dans l'être. Or l'intelligence et l'être considérés au point de vue

essentiel sont des perfections essentielles; il en est donc de même de la vérité. Et la définition de la vérité donnée par Augustin considère la vérité comme appropriée au Fils. — Le « livre de vie » désigne directement la connaissance et indirectement la vie. Car, comme on l'a dit plus haut (24, 1) il est la connaissance que Dieu a de ceux qui doivent posséder la vie éternelle. C'est pourquoi il est approprié au Fils, bien que la vie soit appropriée au Saint-Esprit, en tant qu'elle implique un mouvement intérieur, et qu'elle a aussi de la ressemblance avec la propriété qu'a le Saint-Esprit d'être amour. — Etre écrit par un autre n'appartient pas à l'essence du livre en tant que livre, mais seulement en tant qu'il est un produit de l'industrie humaine. Il n'y a donc pas là une désignation d'origine ni un nom personnel, mais une appropriation. — L'expression « Celui qui est » est appropriée à la personne du Fils, non par elle-même, mais en raison des circonstances où elle a été prononcée. Car la parole de Dieu à Moïse figurait par avance la délivrance du genre humain, qui a été accomplie par le Fils. Pourtant si le mot « qui » était pris relativement, il pourrait parfois se rapporter à la personne du Fils, et alors la formule serait prise personnellement. Par exemple si l'on dit : « Le Fils est l'engendré qui est », cette expression désigne une opération personnelle, aussi bien que l'expression « Dieu engendré ». Mais l'expression « Celui qui est » prise absolument se rapporte à l'essence. Sans doute le pronom « celui » semble désigner grammaticalement une personne déterminée. Mais les règles de la grammaire permettent de l'utiliser pour désigner tout objet visible, même s'il n'est pas une personne. Par exemple, on dit : « Cette pierre, cet âne ». C'est pourquoi grammaticalement l'essence divine nommée et exprimée par le mot « Dieu », peut être exprimée par le pronom « celui », conformément à ce texte de l'Exode (15, 2) : « Celui-ci est mon Dieu et je le glorifierai ».

QUESTION XL

SUR LES PERSONNES CONSIDÉRÉES DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES RELATIONS OU LES PROPRIÉTÉS

Maintenant on va étudier les personnes dans leurs rapports avec les relations ou les propriétés. Quatre questions se posent :
1^o La relation est-elle la même chose que la personne? 2^o Les

relations distinguent-elles et constituent-elles les personnes? 3^o Si, par l'esprit, on sépare les relations des personnes, les hypostases restent-elles distinctes? 4^o Les relations présupposent-elles pour notre esprit les actes des personnes, ou est-ce le contraire?

Art. 1. — La relation est-elle la même chose que la personne?

1^o Il semble que, en Dieu, la relation n'est pas la même chose que la personne. Car, quand des êtres sont identiques, si l'un est multiplié, l'autre est multiplié aussi. Or il arrive que plusieurs relations sont dans la même personne. Ainsi, dans la personne du Père sont la paternité et la spiration commune. Au contraire il arrive à une relation d'être dans deux personnes; ainsi la spiration commune est dans le Père et le Fils. Donc la relation n'est pas la même chose que la personne.

2^o De plus, une chose, d'après le Philosophe (*Physique*, 4, 24), ne peut être en elle-même. Or la relation est dans la personne; et l'on ne peut pas dire qu'elle y est en raison de son identité, car alors elle serait aussi dans l'essence. Donc la relation ou la propriété n'est pas, en Dieu, la même chose que la personne.

3^o De plus, quand des êtres sont identiques, ce que l'on dit de l'un, doit se dire aussi de l'autre. Or tout ce que l'on dit de la personne ne se dit pas de la propriété. Car on dit que le Père engendre, mais on ne dit pas que la paternité engendre. Donc en Dieu la propriété n'est pas la même chose que la personne.

Mais, à l'encontre, en Dieu ce qui est ne diffère pas de ce par quoi c'est, comme on le voit dans Boèce (*Des semaines*). Or le Père est Père par sa paternité. Donc le Père est la même chose que la paternité et, pour la même raison, les autres propriétés sont identiques aux personnes.

RÉPONSE. — On doit dire que, sur ce point, il y a eu diverses opinions. Quelques-uns ont dit que les propriétés n'étaient pas les personnes, qu'elles n'étaient pas non plus dans les personnes. Ils ont été amenés à ce sentiment par le sens du mot relation qui ne désigne pas ce qui est dans un être, mais ce qui se rapporte à un être. C'est pourquoi ils ont dit que les relations sont assistantes, comme on l'a exposé plus haut (28, 2). Mais, puisque la relation en Dieu est l'essence divine elle-même et que l'essence divine est identique à la personne ainsi que cela a été démontré (39, 1), il faut que la relation soit identique à cette personne.

D'autres tenant compte de cette identité ont dit que les propriétés sont les personnes, mais qu'elles ne sont pas dans les personnes; cela parce que pour eux les propriétés ne sont en Dieu qu'une pure manière de parler (32, 2). Or il est nécessaire d'admettre en Dieu des propriétés, ainsi qu'on l'a montré (*ibid.*). Ces propriétés désignent les personnes d'une manière abstraite et sont comme les formes des personnes. Et, puisqu'il est de l'essence de la forme d'être dans l'être dont elle est la forme, on doit dire que les propriétés sont dans les personnes et qu'elles sont néanmoins les personnes. C'est ainsi que l'essence est en Dieu, alors que pourtant elle est Dieu.

A la première objection on doit donc dire que la personne et la propriété sont identiques en réalité, mais que pourtant elles diffèrent pour notre raison. C'est pourquoi l'une peut être multipliée sans que l'autre le soit. Mais il faut noter qu'il y a deux sortes de choses, qui sont distinctes dans les créatures et identiques en Dieu à cause de la simplicité divine. Car la simplicité divine excluant la composition de la forme et de la matière, il s'ensuit, que l'abstrait et le concret sont identiques en Dieu : par exemple la déité est Dieu. De plus la simplicité divine excluant la composition du sujet et de l'accident, il s'ensuit que tous les attributs de Dieu sont son essence. C'est pourquoi la sagesse et la puissance sont en Dieu la même chose, parce que toutes deux sont ¹ l'essence divine. Or c'est pour ces deux motifs que la propriété en Dieu est identique à la personne. Car, pour ce qui est des propriétés personnelles, leur identité avec les personnes est la conséquence de l'identité de l'abstrait et du concret. Elles sont donc les personnes subsistantes elles-mêmes, c'est-à-dire que la paternité est le Père, la filiation est le Fils, la procession est le Saint-Esprit. Quant aux propriétés non personnelles, leur identité avec les personnes a une autre base qui est l'identité des attributs de Dieu avec son essence. Donc la spiration commune est identique avec la personne du Père et du Fils, non parce qu'elle est une personne subsistante par elle-même, mais parce que l'essence étant la même dans les deux personnes, la propriété est, elle aussi, la même, ainsi qu'on l'a dit plus haut (30, 2).

A la seconde on doit dire : Les propriétés sont dans l'essence uniquement à cause de leur identité. Elles sont dans les per-

1. Le texte dit : « dans l'essence divine »; mais le contexte me paraît exiger la suppression de la préposition.

sonnes, non seulement à cause de leur identité réelle, mais aussi à cause de l'identité qu'elles ont avec les personnes, même dans notre manière de parler, comme la forme est dans le supôt. C'est pourquoi les propriétés constituent et distinguent les personnes mais non l'essence.

A la troisième on doit dire : Les participes et les verbes notionnels désignent les actes notionnels lesquels appartiennent aux supôts. Or les propriétés ne désignent pas les supôts mais les formes des supôts. C'est pourquoi le sens des participes et des verbes notionnels s'oppose à ce qu'on les attribue aux propriétés.

Art. 2. — Les personnes sont-elles distinguées par les relations?

1^o Il semble que les personnes ne sont pas distinguées par les relations. Car les êtres simples se distinguent par eux-mêmes. Or les personnes sont absolument simples. Donc elles se distinguent par elles-mêmes et non par les relations.

2^o De plus, toute forme emprunte sa distinction au genre auquel elle appartient. Car le blanc ne se distingue du noir que dans l'ordre de la qualité. Or l'hypostase désigne un individu qui appartient au genre de la substance. Donc les hypostases ne peuvent être distinguées par les relations.

3^o De plus, l'absolu est antérieur au relatif. Or la première distinction est celle des personnes divines. Donc les personnes divines ne sont pas distinguées par les relations.

4^o De plus, ce qui présuppose la distinction ne peut être le premier principe de la distinction. Or la relation présuppose la distinction puisque celle-ci entre dans sa définition car l'essence du relatif est de se rapporter à un autre. Donc la relation ne peut être le premier principe de la distinction en Dieu.

Mais, à l'encontre, Boèce dit (*De la Trinité*) : « Seule la relation multiplie la Trinité des personnes divines ».

RÉPONSE. — On doit dire : Les êtres multiples qui, ont un élément commun, ont nécessairement quelque chose qui les distingue. C'est pourquoi les trois personnes, ayant une essence commune, doivent nécessairement avoir quelque chose qui les distingue et sans quoi elles ne seraient pas multiples. Or il y a deux choses par lesquelles les divines personnes diffèrent, à savoir l'origine et la relation. Ces deux choses, qui ne diffèrent pas réellement, diffèrent dans notre manière de parler; car l'origine est désignée à la manière d'un acte, tel le mot généra-

tion, tandis que la relation est désignée à la manière d'une forme, tel le mot paternité.

Donc quelques-uns, considérant que la relation suit l'acte, ont dit que les hypostases en Dieu sont distinguées par l'origine, par exemple que le Père et le Fils se distinguent l'un de l'autre, parce que l'un engendre tandis que l'autre est engendré. Quant aux relations ou aux propriétés, elles sont des conséquences qui manifestent les distinctions des hypostases ou personnes. Ainsi, dans les créatures, les propriétés manifestent les distinctions des individus qui ont pour causes les principes matériels.

Mais cette explication est impossible pour deux raisons. D'abord parce que, étant donnés deux êtres distincts, leur distinction est intelligible, si elle n'a pas une cause intrinsèque à l'un et à l'autre, cause qui, dans les créatures, est soit la matière, soit la forme. Or l'origine d'un être ne désigne pas quelque chose d'intrinsèque à cet être; elle désigne la transition d'un point de départ à un point d'arrivée; par exemple la génération est une transition dont le point d'arrivée est l'être engendré, elle est aussi la sortie hors du générateur. C'est pourquoi la génération ne peut pas, à elle seule, distinguer l'être engendré de son générateur; il faut que ces derniers aient en eux-mêmes ce qui les distingue. Or, dans la personne divine, on ne trouve que l'essence et la relation ou la propriété. Et, puisque les personnes ont la même essence, il ne reste que les relations pour les distinguer les unes des autres.

Seconde raison pour laquelle la susdite explication est insoutenable. On ne doit pas se représenter la distinction dans les personnes divines comme résultant de la division d'un fond commun. Car l'essence commune reste indivise. Il faut que les êtres distincts soient constitués par les principes de la distinction. Or les relations ou propriétés distinguent ou constituent les hypostases ou personnes en tant qu'elles sont elles-mêmes les personnes subsistantes; ainsi, l'abstrait ne différant pas en Dieu du concret, la paternité est le Père et la filiation est le Fils. Mais il est contre la nature de l'origine de constituer l'hypostase ou la personne. En effet, prise activement l'origine présuppose le générateur subsistant, puisqu'elle désigne la sortie hors de lui. Que si on la prend passivement dans le sens de naissance alors elle désigne la transition qui a pour terme la personne subsistante mais qui ne la constitue pas.

C'est pourquoi il est préférable de dire que les personnes ou

hypostases sont distinguées par les relations plutôt que par l'origine. Sans doute elles sont distinguées par celle-ci et par celles-là; mais, selon notre manière de comprendre, elles le sont premièrement et surtout par les relations. C'est pourquoi le nom de Père ne désigne pas seulement la propriété mais encore l'hypostase. Mais le mot « engendrant » ne désigne que la propriété. Ceci tient à ce que le nom de Père désigne la relation qui distingue et constitue l'hypostase; tandis que le mot « engendrant » ou « engendré » désigne l'origine qui ne distingue pas l'hypostase, qui ne la constitue pas non plus.

A la première objection on doit donc dire que les personnes sont elles-mêmes les relations subsistantes. C'est pourquoi il ne répugne pas à leur simplicité qu'elles soient distinguées par les relations.

A la seconde on doit dire que les personnes divines ne se distinguent pas par l'existence dans laquelle elles subsistent ni par un élément absolu, mais seulement par leur existence relative. C'est pourquoi la relation suffit à leur distinction.

A la troisième on doit dire : Plus la distinction est primitive, plus elle est près de l'unité, et par conséquent plus elle doit être minime. C'est pourquoi la distinction des personnes ne peut provenir que de ce qui les distingue le moins, c'est-à-dire de la relation.

A la quatrième on doit dire que la relation présuppose la distinction des suppôts quand elle est accident. Mais si la relation est subsistante, au lieu de présupposer la distinction, elle la produit. Car, quand on dit que l'essence du relatif est de se rapporter à un autre, le mot « autre » désigne l'être corrélatif qui, par nature, existe non antérieurement mais simultanément.

Art. 3. — Les hypostases restent-elles quand notre intelligence sépare les relations des personnes?

Les propriétés personnelles n'étant pas plaquées sur les personnes mais constituant et distinguant les personnes, si l'on fait abstraction des propriétés personnelles, les hypostases s'évanouissent. Mais on peut faire abstraction des propriétés non personnelles sans que les hypostases disparaissent.

Art. 4. — Les actes notionnels précèdent-ils les propriétés selon notre manière de concevoir?

L'origine passive précède la propriété de la personne qui procède; l'origine active précède la propriété non personnelle qui donne lieu à la procession.

QUESTION XLI

DES PERSONNES PAR RAPPORT AUX ACTES NOTIONNELS

Art. 1. — Les actes notionnels doivent-ils être attribués aux personnes?

La distinction des personnes étant la conséquence de leur origine et cette origine ne pouvant être désignée que par des actes, il est nécessaire d'attribuer aux personnes les actes notionnels pour désigner leur rapport d'origine.

Art. 2. — Les actes notionnels sont-ils volontaires?

Les actes notionnels ne sont pas volontaires, en ce sens que la volonté serait leur principe; mais ils sont volontaires d'une volonté concomitante en ce sens que le Père, qui engendre son Fils par sa nature, veut néanmoins l'engendrer.

Art. 3. — Les actes notionnels ont-ils de l'être pour point de départ?

Le Fils n'étant pas sorti du néant l'acte notionnel de la génération a pour point de départ la substance du Père qui est communiquée au Fils non fragmentairement mais intégralement.

Art. 4. — Y a-t-il en Dieu une puissance à l'égard des actes notionnels?

La puissance étant le pouvoir de faire un acte les actes notionnels de la génération et de la spiration ne sont produits que parce que la puissance de les produire existe en Dieu.

Art. 5. — La puissance d'engendrer désigne-t-elle la relation et non l'essence?

La puissance d'engendrer désigne directement la nature divine et indirectement la relation.

Art. 6. — Un acte notionnel peut-il avoir plusieurs personnes pour termes?

S'il y avait plusieurs pères et plusieurs fils il y aurait plusieurs paternités et plusieurs filiations. Et, comme les formes d'une même espèce ne se distinguent que matériellement, les multiples paternités et filiations devraient se distinguer par la matière¹. Or il n'y a pas de matière en Dieu. Donc il n'y a qu'un Père, un Fils et un Saint-Esprit. Cette conclusion repose encore sur deux autres preuves tirées du mode des processions et du mode de procéder.

QUESTION XLII

DE L'ÉGALITÉ ET DE LA RESSEMBLANCE DES PERSONNES DIVINES ENTRE ELLES

Art. 1. — L'égalité existe-t-elle entre les personnes divines?

Si les trois personnes étaient inégales, elles n'auraient pas la même essence et elles ne seraient pas un seul Dieu; ce qui est impossible.

Art. 2. — La personne qui procède est-elle coéternelle à son principe et le Fils est-il coéternel au Père?

Le Père engendrant le Fils par sa nature qui est de toute éternité parfaite, le Fils est coéternel au Père, le Saint-Esprit est coéternel à l'un et à l'autre.

1. Saint Thomas fait intervenir ici sa théorie du principe d'individuation. Voir vol. I, 35.

Art. 3. — Y a-t-il un ordre de nature dans les personnes divines?

Puisque le Fils procède du Père et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, il y a entre les personnes divines un ordre d'origine qui est appelé par Augustin ordre de nature. Mais cet ordre n'implique aucune priorité.

Art. 4. — Le Fils est-il égal au Père en grandeur?

Le Fils recevant du Père la nature divine avec toute sa perfection est nécessairement égal au Père en grandeur, et l'infériorité que les textes bibliques lui attribuent doit s'entendre de la nature humaine du Christ incarné ¹.

Art. 5. — Le Fils est-il dans le Père et réciproquement?

Le Père et le Fils sont l'un dans l'autre en raison de l'identité de leur essence. Ils sont encore l'un dans l'autre en raison de leurs relations et de leur origine.

Art. 6. — Le Fils est-il égal au Père en puissance?

Le Fils possédant la nature du Père dans toute sa perfection a nécessairement une puissance égale à celle du Père.

QUESTION XLIII

DE LA MISSION DES PERSONNES DIVINES ²

Art. 1. — Convient-il à une personne divine d'être envoyée?

Le mot mission impliquant un rapport avec la personne qui envoie et avec le terme de l'envoi, il convient à une personne d'être envoyée, pourvu qu'on entende par là que ladite personne procède éternellement d'une autre et que, à un moment donné, elle s'est rendue présente parmi les créatures à un titre nouveau. Ainsi le Fils a été envoyé par

1. Interprétation artificielle de textes écrits à une époque où le Christ n'était qu'un demi-dieu.

2. Adaptation à la Trinité augustinienne de textes écrits à une époque où le Fils était un demi-dieu et où le Saint-Esprit n'avait pas une existence personnelle autre que celle du Fils.

le Père dans le monde en ce sens que, engendré éternellement par le Père, il a commencé à être dans le monde par le corps auquel il s'est uni hypostatiquement.

Art. 2. — La mission est-elle éternelle ou seulement temporelle?

Qu'une créature possède une personne divine ou que la personne divine prenne en elle un nouveau mode d'existence, ces deux faits ne peuvent être que temporels, et par conséquent la mission d'une personne divine s'accomplit dans le temps.

Art. 3. — La mission invisible d'une personne divine est-elle destinée seulement à procurer le don de la grâce sanctifiante?

La mission d'une personne divine étant, quant à son terme, un nouveau mode d'existence de cette personne dans la créature, et le seul mode possible étant celui qui résulte de la grâce sanctifiante, la mission invisible d'une personne divine ne peut avoir pour but que le don de la grâce sanctifiante.

Art. 4. — Appartient-il au Père d'être envoyé?

Le Père ne procédant pas d'une autre personne ne peut être envoyé, puisque l'un des éléments de la mission est la procession.

Art. 5. — Appartient-il au Fils d'être envoyé invisiblement?

Le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés tous deux invisiblement puisque, procédant tous deux du Père, ils acquièrent tous deux par la grâce sanctifiante un nouveau mode d'existence dans les âmes.

Art. 6. — La mission invisible a-t-elle lieu pour tous ceux qui participent à la grâce?

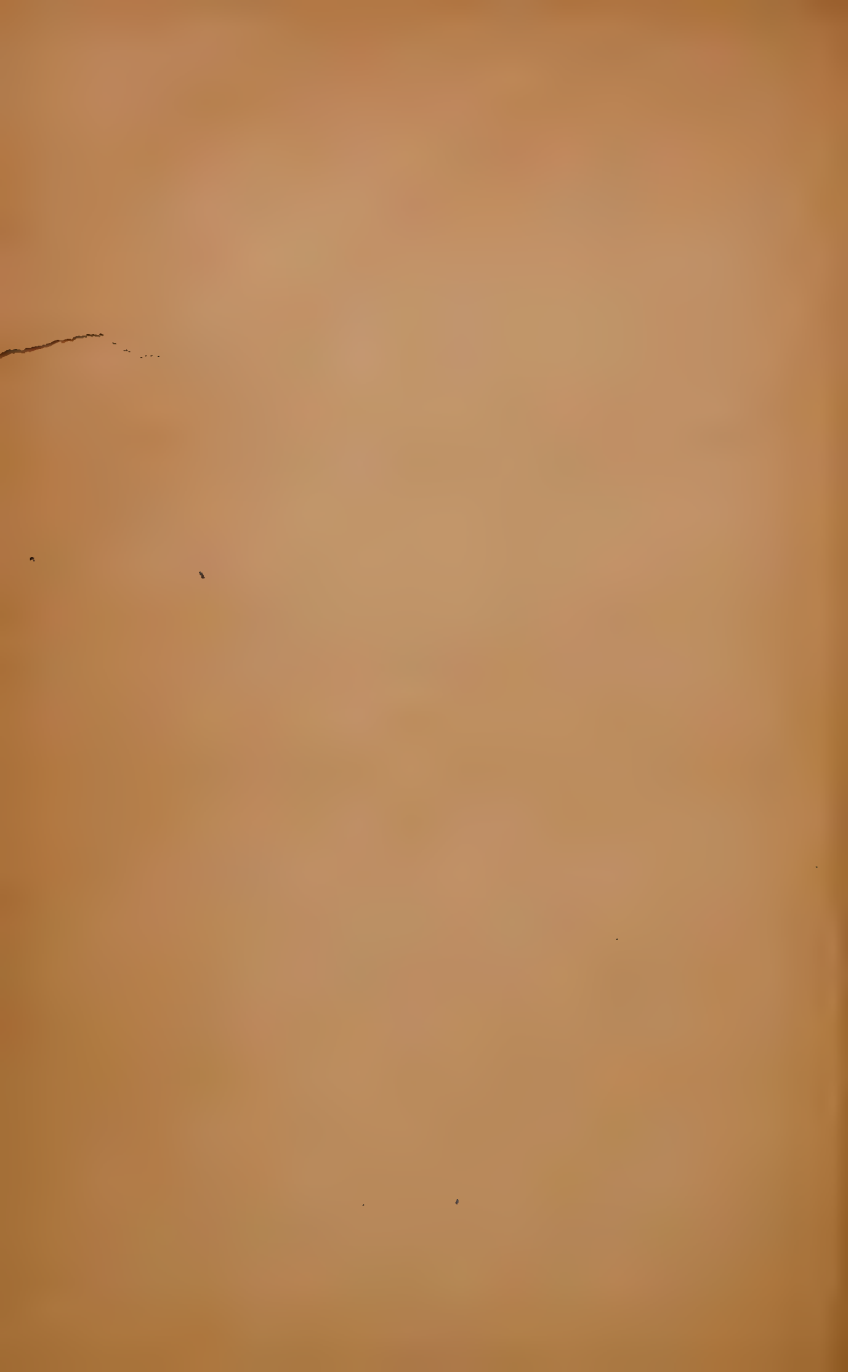
La grâce procurant à tous ceux qui l'ont un nouveau mode de présence des personnes divines, la mission invisible a lieu pour tous ceux qui participent à la grâce.

Art. 7. — Convient-il au Saint-Esprit d'être envoyé visible-ment?

Les processions des personnes divines ayant été manifestées d'une manière sensible par les créatures, il était convenable de manifester d'une manière sensible les missions invisibles. Et la mission visible du Fils par l'Incarnation le manifestant comme l'auteur de la sanctification, la mission visible du Saint-Esprit le manifeste comme don de cette même sanctification. Le Saint-Esprit a été envoyé au Christ, au moment de son baptême, sous la forme de la colombe qui est un animal fécond, pour montrer que le Christ avait le pouvoir de donner la grâce par la régénération spirituelle. Dans la scène de la transfiguration il a été envoyé sous la forme d'une nuée lumineuse, pour montrer la diffusion de la doctrine du Fils. Aux apôtres il a été envoyé sous la forme d'un vent pour montrer le pouvoir du ministère dans la dispensation de la doctrine. Quant à la mission par les langues de feu, elle a symbolisé l'œuvre de la prédication. Mais les apparitions des personnes divines accordées aux patriarches n'étaient pas des missions visibles, parce qu'elles ne symbolisaient pas l'habitation des personnes divines dans les âmes par la grâce.

Art. 8. — Une personne divine n'est-elle envoyée que par celle dont elle procède éternellement?

Si la personne qui envoie est considérée comme le principe de la personne envoyée, celle-ci ne peut recevoir de mission que de la personne dont elle procède éternellement. Mais si la personne qui envoie est considérée comme le principe de l'effet obtenu par la mission, alors la personne envoyée est envoyée par la Trinité entière.



TROISIÈME PARTIE

LA CRÉATION

QUESTION XLIV

DE LA CAUSE PREMIÈRE DE TOUS LES ÊTRES

APRÈS avoir traité des personnes divines, il nous reste à traiter de la manière dont les créatures procèdent de Dieu. Cette étude comprendra trois parties. La première aura pour objet la production des créatures, la seconde leur distinction; dans la troisième il sera question de leur conservation et de leur gouvernement. — Dans la première partie trois choses sont à étudier : premièrement ce qui est la cause première des êtres; deuxièmement la manière dont les créatures procèdent de la cause première; troisièmement le principe de la durée des choses.

La première étude donne lieu à trois questions : 1^o Dieu est-il la cause efficiente de tous les êtres? 2^o La matière première a-t-elle été créée par Dieu, ou bien est-elle, au même titre que lui, un principe collaborateur? 3^o Dieu est-il la cause exemplaire des choses, ou bien existe-t-il d'autres exemplaires en dehors de lui? 4^o Est-il la cause finale des choses?

Art. 1. — Tout ce qui existe a-t-il nécessairement été créé par Dieu?

1^o Il semble qu'il n'est pas nécessaire que tous les êtres aient été créés par Dieu. Rien n'empêche, en effet, une chose d'exister sans ce qui n'est pas de son essence, par exemple rien ne s'oppose à ce qu'un homme existe sans la blancheur. Or le rapport de l'effet à la cause ne semble pas appartenir à l'essence des êtres, attendu que l'on peut concevoir des êtres sans ce rapport. Donc les êtres peuvent exister sans ce rapport et, par conséquent, rien ne s'oppose à ce qu'il y ait des êtres non créés par Dieu.

2^o De plus, c'est pour exister qu'un être a besoin d'une cause efficiente. Donc ce qui ne peut pas ne pas exister n'a pas

besoin de cause efficiente. Or aucun être nécessaire ne peut être privé de l'existence, car ce qui existe nécessairement ne peut pas ne pas être. Donc, puisqu'il y a dans les choses beaucoup d'êtres nécessaires, il semble que tous les êtres ne procèdent pas de Dieu.

3^o De plus, tout ce qui a une cause peut être démontré par cette cause. Or, dans les mathématiques, rien ne se démontre par la cause efficiente, comme le prouve le Philosophe (*Métaph.* 3, 4). Donc tous les êtres n'ont pas Dieu pour cause efficiente.

Mais, à l'encontre, il est dit dans l'épître aux Romains (11, 36) : « Tous les êtres sont de lui, par lui et en lui ».

RÉPONSE. — On doit dire que tout ce qui existe, en quelque manière que ce soit, vient de Dieu. En effet, une réalité qui existe dans une chose par participation, a nécessairement été produite dans cette chose par l'être auquel cette réalité est essentielle. Par exemple la chaleur est produite dans le fer par le feu. Or on a prouvé plus haut (3, 4), alors qu'on traitait de la simplicité divine, que Dieu est l'être qui subsiste par lui-même. Et on a prouvé aussi (11, 3 et 4) que l'être subsistant (par lui-même) est nécessairement unique; par exemple, si la blancheur était subsistante, elle ne pourrait être qu'unique attendu que les blancheurs doivent leur multiplication aux êtres qui leur servent de récipients. Il s'ensuit donc que, Dieu excepté, aucun être n'est à lui-même sa propre existence, mais que tous ont l'existence par participation. Il est donc nécessaire que tous les êtres, dont la diversité tient à la manière plus ou moins parfaite dont ils participent à l'être, soient produits par un premier être unique qui possède l'existence d'une manière absolument parfaite. C'est pourquoi Platon a dit qu'il est nécessaire de mettre l'unité avant la multiplicité. Et Aristote¹ dit (*Métaph.* 2, 4) que l'être, qui possède au souverain degré l'existence et la vérité, est la cause de toute existence et de toute vérité, de même que ce qui est absolument chaud est la cause de toute chaleur.

A la première objection on doit donc dire ceci : Bien que le rapport de l'être produit avec sa cause n'entre pas dans la définition qu'on donne de cet être, pourtant ce rapport est la conséquence de sa nature; car dès lors qu'un être a l'existence par participation, il s'ensuit qu'il est produit par un autre. C'est pourquoi un être de ce genre ne peut exister sans avoir

été produit, pas plus que l'homme ne peut exister sans avoir la faculté de rire. Mais comme être produit n'appartient pas à la nature de l'être absolu, à cause de cela il y a un être qui n'est pas produit.

A la seconde on doit dire ceci : Quelques-uns ont été conduits par cette considération à déclarer que ce qui est nécessaire n'a pas de cause; ainsi qu'il est dit dans la *Physique*, 8, 46. Mais la fausseté de cette assertion apparaît dans les sciences de démonstration où des conclusions nécessaires ont pour causes des principes nécessaires. C'est pourquoi Aristote dit (*Métaph.* 5, 6) qu'il y a des êtres nécessaires dont la nécessité a une cause. Donc la nécessité de la cause efficiente ne vient pas seulement de ce que l'effet peut ne pas être; elle vient aussi de ce que l'effet n'existerait pas si la cause n'existait pas. Cette proposition conditionnelle est vraie, soit que l'antécédent et le conséquent soient possibles, soit qu'ils soient impossibles.

A la troisième on doit dire ceci : Les mathématiques sont considérées par la raison à l'état abstrait, bien que dans la réalité elles ne soient pas abstraites. Or c'est à raison de son existence qu'une chose a besoin de cause efficiente. C'est pourquoi, bien que les mathématiques aient une cause efficiente, pourtant ce n'est pas dans leur rapport avec cette cause que le mathématicien les considère. C'est pour cela que, dans les sciences mathématiques, on ne fait pas de démonstration par la cause efficiente.

Art. 2. — La matière première est-elle créée par Dieu?

1^o Il semble que la matière première n'est pas créée par Dieu. En effet, selon ce qui est dit dans la *Physique*, 1, 62, tout ce qui reçoit l'existence est composé d'un sujet et d'une autre chose. Or la matière première n'a pas de sujet. Donc la matière première ne peut être faite par Dieu.

2^o De plus, l'action et la passion s'opposent mutuellement l'une à l'autre. Or, de même que le premier principe actif est Dieu, de même le premier principe passif est la matière. Donc Dieu et la matière sont les deux premiers principes opposés l'un à l'autre, dont aucun ne dépend de l'autre.

3^o De plus, tout agent produit son semblable. Par conséquent, puis que l'agent agit parce qu'il est en acte, tout effet est d'une certaine manière en acte. Or la matière première, comme telle, est seulement en puissance. Donc il est contraire à la nature de la matière première d'être faite.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*Confessions*, 12, 7) : « Seigneur vous avez fait deux choses, la première près de vous, la seconde près du néant ». Or la première est l'ange, la seconde la matière première.

RÉPONSE. — On doit dire que les philosophes anciens sont arrivés à la connaissance de la vérité peu à peu et, pour ainsi dire, pas à pas. Au début, en effet, trop grossiers en quelque sorte pour connaître autre chose, ils s'imaginaient que les corps sensibles étaient les seuls êtres à exister. Ceux d'entre eux qui attribuaient aux corps le mouvement, ne le considéraient que d'après certains accidents, par exemple sous le rapport de la légèreté et de l'intensité, sous le rapport de la réunion et de la division. Et, comme ils supposaient la substance des corps incréée, ils assignaient pour causes à ces changements accidentels, par exemple la sympathie, l'antipathie, l'intelligence, ou quelque chose d'analogue. Allant plus loin ils distinguèrent par la raison la forme substantielle et la matière qu'ils déclaraient incréée. Ils reconnurent que les transformations des corps avaient leur siège dans les formes substantielles. A ces transformations ils assignèrent des causes plus générales. A en croire Aristote (*Des générations*, 2, 56) ce fut le cercle oblique; selon Platon, ce furent les idées. Mais on doit noter que la matière est emprisonnée par la forme dans une espèce déterminée, tout comme la substance est amenée à une manière d'être déterminée par l'accident qui lui survient, tout comme l'homme est déterminé par la couleur blanche. Donc l'un et l'autre n'ont considéré l'être qu'à un point de vue particulier, en tant qu'il est tel ou tel être; et c'est pourquoi ils ont assigné aux êtres des causes efficientes particulières. Mais, plus tard, quelques-uns s'élevèrent à la considération de l'être en tant qu'être, et ils étudièrent la cause des choses considérées, non plus comme telles ou telles, mais comme êtres.

Donc, quand on considère les choses en tant qu'êtres, leur cause doit être, non pas ce à quoi elles doivent telle forme accidentelle ou telle forme substantielle, mais ce à quoi elles doivent leur être sous quelque mode que ce soit. Par conséquent il faut admettre que la matière première elle-même a été créée par la cause universelle des êtres.

A la première objection, on doit donc dire que le Philosophe, dans l'endroit indiqué, a en vue le passage particulier d'une forme à une autre forme soit accidentelle soit substantielle, tandis que nous nous occupons ici de la manière dont les choses

émanent du principe universel de l'être. Or la matière, dont l'origine n'a rien à voir avec le passage d'une forme à une autre, est soumise à l'émanation dont on parle ici.

A la seconde, on doit dire que la passion est l'effet de l'action. Par conséquent il est conforme à la raison que le premier principe passif soit l'effet du premier principe actif, car tout ce qui est imparfait est produit par le parfait. Il faut, en effet, que le premier principe soit absolument parfait comme dit Aristote (*Métaph.* 12, 40).

A la troisième, on doit dire ceci : Cet argument prouve, non pas que la matière n'a pas été créée, mais qu'elle n'a pas été créée sans une forme; car tout ce qui est créé est sans doute en acte, mais n'est pas acte pur. Par conséquent, puisque cet être tout entier a été créé, ce qui en lui est en puissance doit aussi avoir été créé.

Art. 3. — La cause exemplaire est-elle quelque chose en dehors de Dieu?

1^o Il semble que la cause exemplaire est quelque chose en dehors de Dieu. En effet la copie ressemble à l'exemplaire. Or les créatures sont loin de ressembler à Dieu. Donc Dieu n'est pas leur cause exemplaire.

2^o De plus, tout ce qui a l'existence par participation a pour cause un être qui existe par soi, par exemple ce qui est enflammé a pour cause le feu, ainsi qu'on l'a déjà dit (art. 1). Or les êtres sensibles n'existent qu'autant qu'ils participent à une espèce; ceci résulte du fait qu'aucun de ces êtres ne se borne à posséder ce qui a trait à la nature de l'espèce, mais que dans tous, les principes individuels s'ajoutent aux principes de l'espèce. Il faut donc admettre des espèces en soi, comme l'homme en soi, le cheval en soi et ainsi de suite. Et ce sont là les exemplaires. Donc les exemplaires sont des êtres en dehors de Dieu.

3^o De plus, les sciences et les définitions ont pour objet les espèces elles-mêmes et non les espèces considérées dans les particuliers, attendu qu'il n'y a ni science ni définition des êtres, particuliers. Donc il y a des êtres qui sont des existences ou des espèces dégagées du particulier, et ce sont eux qu'on appelle les exemplaires. Par conséquent la conclusion précédente revient ici.

4^o De plus, la même doctrine est prouvée par Dieu.

en effet,

Imprimer

dit (*Des noms divins*, 5) que l'être en soi a la priorité sur la vie en soi et la sagesse en soi.

Mais, à l'encontre, l'exemplaire est la même chose que l'idée. Or, selon Augustin (*Des 83 questions*, 46) les idées sont les formes principales contenues dans l'intelligence divine. Donc les exemplaires des choses ne sont pas en dehors de Dieu.

RÉPONSE. — On doit dire que Dieu est la première cause exemplaire de toutes choses. Pour comprendre ceci on doit noter que la production d'une chose requiert un exemplaire, pour que l'effet obtienne une forme déterminée. En effet l'ouvrier produit une forme déterminée dans la matière, grâce à l'exemplaire qu'il contemple, soit que l'exemplaire contemplé soit au dehors, soit que l'ouvrier le contemple dans son esprit. Or il est évident que les produits de la nature ont des formes déterminées. Et cette détermination des formes, si l'on cherche son premier principe, doit être ramenée à la sagesse divine qui a conçu l'ordre de l'univers, lequel consiste dans la distinction des choses. C'est pourquoi l'on doit dire que la sagesse divine possède les raisons de toutes choses, raisons qui, comme on l'a vu plus haut (15, 1) sont des idées, c'est-à-dire des formes exemplaires ayant leur existence dans l'esprit divin. Considérées dans leur rapport avec les choses ces formes exemplaires sont, il est vrai, multiples; mais elles ne diffèrent pas en réalité de l'essence divine, à la ressemblance de laquelle les divers êtres peuvent participer de diverses manières. Par conséquent Dieu est lui-même le premier exemplaire de toutes choses. On peut dire aussi qu'il y a des choses créées qui sont les modèles des autres, attendu que certaines choses sont faites à la ressemblance d'autres choses, soit que cette ressemblance soit de la même espèce, soit qu'elle consiste dans une imitation par analogie.

À la première objection on doit donc dire ceci : Bien que les créatures ne parviennent pas à avoir avec la nature de Dieu une ressemblance spécifique, comme celle que l'homme engendré a avec son générateur, elles parviennent, du moins, à ressembler à la représentation qui est dans l'intelligence divine, comme la maison matérielle ressemble à la maison qui est dans l'esprit de l'ouvrier.

À la seconde on doit dire que la nature de l'homme est formée par son existence dans la matière; d'où il suit qu'il est impossible à un être d'exister sans la matière. Donc, bien que tel homme participe par sa participation à l'espèce, on ne peut pas cependant

le ramener à un être existant en soi dans la même espèce. Mais on peut le ramener à une espèce supérieure telles que sont les substances séparées. Ceci s'applique aux autres êtres sensibles.

A la troisième on doit dire ceci : Sans doute il n'y a de science et de définition que des êtres, mais les êtres n'ont pas dans la réalité le mode d'existence qu'ils ont dans l'esprit qui les comprend. Nous, en effet, par la vertu de l'intellect actif, nous dégageons les espèces universelles des conditions particulières. On ne doit pourtant pas conclure que les universaux existent en dehors des êtres particuliers à titre d'exemplaires des particuliers.

A la quatrième on doit dire que, selon la remarque de Denys (*Des noms divins*, 11, 4) « la vie en soi et la sagesse en soi » désignent parfois Dieu lui-même, parfois les vertus données aux choses elles-mêmes, mais non des choses subsistantes comme les anciens l'ont cru.

Art. 4. — Dieu est-il la cause finale de toutes choses?

1^o Il semble que Dieu n'est pas la cause finale de tous les êtres. En effet, agir en vue d'une fin semble être le propre d'un être qui a besoin d'une fin. Or Dieu n'a besoin de rien. Donc il ne lui appartient pas d'agir pour une fin.

2^o De plus, la fin de la génération, la forme de l'être engendré et l'agent ne sont pas dans le même être considéré au point de vue numérique, ainsi qu'il est dit dans la *Physique*, 2, 70, attendu que la génération a pour fin la forme de l'être engendré. Or Dieu est l'agent premier de tous les êtres. Donc il n'est pas la cause finale de tous les êtres.

3^o De plus, tous les êtres désirent leur fin. Or tous les êtres ne désirent pas Dieu, attendu que tous ne le connaissent pas. Donc Dieu n'est pas la fin de tous les êtres.

4^o De plus, la cause finale est la première des causes. Donc, si Dieu est cause efficiente et cause finale, il s'ensuit qu'il y a en lui un avant et un après : ce qui est impossible.

Mais, à l'encontre, il est dit dans les *Proverbes*, 16, 4 : « Le Seigneur a fait toutes choses pour lui-même ».

RÉPONSE. — On doit dire que tout agent agit pour une fin; autrement son action n'aurait tel ou tel résultat que par hasard. Quant à l'agent et au patient considérés comme tels, ils ont la même fin mais dans un sens différent. C'est, en effet, une seule et même chose que l'agent se propose d'imprimer

et le patient de recevoir. Quant aux êtres qui sont à la fois agents et patients, ce sont des agents imparfaits, et ils se proposent, même en agissant, d'acquérir quelque chose. Le premier agent, qui est exclusivement actif, ne peut pas agir pour acquérir une fin; son seul objectif possible est de communiquer sa perfection qui est sa bonté. Chaque créature se propose d'obtenir sa perfection qui est une ressemblance de la perfection et de la bonté divine¹. Donc la bonté divine est la fin de toutes choses.

A la première objection on doit donc dire ceci : Agir par besoin n'appartient qu'à un agent imparfait dont la condition est d'être actif et passif. Mais cela n'appartient pas à Dieu. C'est pourquoi lui seul est absolument libéral, attendu qu'il n'agit pas en vue de son intérêt, mais par bonté.

A la seconde on doit dire ceci : La forme de l'être engendré n'est la fin de la génération que parce que cette forme est la ressemblance de la forme du générateur qui se propose de communiquer sa ressemblance. Autrement la forme de l'être engendré serait plus noble que le générateur, puisque la fin est plus noble que les moyens.

A la troisième on doit dire : Tous les êtres désirent Dieu comme fin, par le fait même qu'ils désirent n'importe quel bien par un désir qui est soit intellectuel, soit sensible, soit naturel, c'est-à-dire dépourvu de connaissance. En effet aucun être n'est bon ni désirable qu'autant qu'il participe à la ressemblance de Dieu.

A la quatrième on doit dire : Puisque Dieu est la cause efficiente exemplaire et matérielle de toutes choses et que la matière première vient de lui, il s'ensuit que, dans la réalité, le premier principe de toutes choses est unique. Toutefois rien ne s'oppose à ce que notre raison ne fasse en lui de multiples distinctions, dont les unes passent avant les autres dans notre intelligence.

QUESTION XLV

DE LA MANIÈRE DONT LES ÊTRES ÉMANENT DU PREMIER PRINCIPE

Nous avons ensuite à traiter de la manière dont les choses émanent du premier principe, c'est-à-dire de la création. Sur

1. Voir t. I, 88.

ce sujet huit questions se posent : 1^o Qu'est-ce que la création? 2^o Dieu peut-il créer quelque chose? 3^o La création est-elle un être dans la nature des choses? 4^o Qui est-ce qui est susceptible d'être créé? 5^o Dieu est-il seul à pouvoir créer? 6^o La création est-elle une œuvre commune à toute la Trinité ou propre à quelque personne? 7^o Y a-t-il quelque vestige de la Trinité dans les choses créées? 8^o La création intervient-elle dans les produits de la nature et de l'industrie?

Art. 1. — Créer, est-ce faire quelque chose de rien?

1^o Il semble que créer, ce n'est pas faire quelque chose de rien. Augustin dit, en effet (*Contre un adversaire de la loi et des prophètes*, 1, 23) : « Faire, c'est produire ce qui n'existait aucunement; créer, c'est constituer une chose en la tirant d'un être déjà existant ».

2^o De plus, la noblesse d'un acte et d'un mouvement se tire de leurs termes. Et l'action, qui va du bien au bien et de l'être à l'être, est plus noble que celle qui va du néant à quelque chose. Or la création est considérée comme l'action la plus noble et la première entre toutes les actions. Donc elle ne va pas du néant à quelque chose, mais de l'être à l'être.

3^o De plus, la particule « de » exprime un rapport avec une cause, et principalement avec une cause matérielle, par exemple quand on dit qu'une statue est tirée « de » l'airain. Or « rien » ne peut être la matière de l'être ni sa cause sous aucun rapport. Donc créer ce n'est pas faire quelque chose de rien.

Mais, à l'encontre, sur le verset de la Genèse, 1, 1 où nous lisons que Dieu créa, au commencement, le ciel et la terre, la Glose, tirée de Bède, dit : « Créer, c'est faire quelque chose de rien ».

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Ainsi qu'on l'a vu plus haut (44, 2), on ne doit pas seulement considérer l'émanation d'un être particulier par rapport à un agent particulier, mais aussi l'émanation de l'être tout entier par rapport à la cause universelle qui est Dieu. Et c'est cette seconde émanation que nous désignons sous le nom de création. Or ce qui procède par une émanation particulière n'est pas antérieur à l'émanation; par exemple, quand un homme est engendré, il n'y avait pas un homme auparavant, mais il y a un homme là où il n'y avait pas d'homme, et il y a un être blanc là où il n'y avait pas d'être blanc. Par conséquent, si l'on considère l'émanation

de l'être universel tout entier par rapport au premier principe, il est impossible d'imaginer un être antérieur à cette émanation. Or rien signifie aucun être. Donc de même que la génération d'un homme veut dire qu'il n'y avait pas d'être, en ce sens qu'il n'y avait pas d'homme, de même la création, qui est l'émanation de l'être tout entier, veut dire qu'il n'y avait pas d'être en ce sens qu'il n'y avait rien.

A la première objection on doit dire : Augustin emploie le mot création dans un autre sens, dans le sens où l'on désigne comme créés des êtres changés en mieux, par exemple quand on dit de quelqu'un qu'il a été créé évêque. Ce n'est pas dans ce sens que nous prenons ici le mot création, mais dans le sens que le corps de l'article a expliqué.

A la seconde on doit dire : Les mutations reçoivent leur caractère et leur dignité, non de leur point de départ, mais de leur résultat. Donc une mutation est d'autant plus noble et élevée que son résultat est plus noble et plus élevé. Le degré d'imperfection du point de départ n'a aucune importance. Ainsi la génération, prise en elle-même, est plus noble que l'altération et elle se place avant elle, parce que la forme substantielle est plus noble que la forme accidentelle. Pourtant la privation de la forme substantielle, qui est le point de départ de la génération, est plus imparfaite que l'existence d'une forme contraire qui est le point de départ de l'altération. De même, la création est plus parfaite que la génération et l'altération, et elle passe avant elles, parce qu'elle a pour résultat la substance tout entière de l'être créé. Quant au point de départ, c'est le non-être.

A la troisième on doit dire : Quand on dit qu'une chose est faite de rien, la particule « de » ne désigne pas une cause matérielle, mais simplement une succession, comme quand on dit que le midi vient du matin, c'est-à-dire après le matin. Mais on doit noter que la particule « de » peut renfermer la négation exprimée par le mot rien, ou être renfermée dans cette négation. Dans le premier sens, la succession reste affirmée et l'on veut dire que l'existence suit la non-existence. Dans l'autre sens, la succession est niée, et la formule selon laquelle une chose est faite de rien veut dire qu'elle n'est pas faite de quelque chose; c'est comme lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il ne parle de rien parce qu'il ne parle pas de quelque chose. Dans l'un et l'autre sens on parle exactement quand on dit qu'une chose est faite de rien. Mais, prise dans le premier sens

la particule « de » exprime une succession, ainsi qu'on l'a dit dans cette réponse. Dans le second sens elle indique, pour le nier, le rapport avec une cause matérielle.

Art. 2. — Dieu peut-il créer quelque chose?

1^o Il semble que Dieu ne peut créer quelque chose. Car, d'après le Philosophe (*Physique*, 1, 34) les anciens philosophes ont admis comme un axiome que, de rien, rien ne se fait. Or la puissance de Dieu ne peut rien contre les premiers principes; en d'autres termes Dieu ne peut pas faire que le tout ne soit pas plus grand que la partie; il ne peut pas faire non plus que l'affirmation d'une chose et sa négation soient simultanément vraies. Donc Dieu ne peut pas faire quelque chose de rien, c'est-à-dire créer.

2^o De plus, si créer c'est faire quelque chose de rien, être créé c'est devenir quelque chose. Or devenir c'est être changé. Donc la création est une mutation. Or toute mutation se passe dans un sujet, ainsi que cela résulte de la définition du mouvement, attendu que le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance. Donc il est impossible que quelque chose soit fait de rien par Dieu.

3^o De plus, il y a nécessairement pour la chose faite un moment où elle devient. Or il n'est pas possible de dire que ce qui est créé devient et simultanément est fait, attendu que, dans les sujets permanents, ce qui devient n'existe pas et ce qui est fait existe déjà; d'où il suit que la même chose serait et ne serait pas. Donc une chose faite devient avant d'être faite. Or, pour que cela soit possible, il faut un sujet préexistant qui serve de support au devenir. Donc il est impossible que quelque chose soit fait de rien.

4^o De plus, une distance infinie est une distance infranchissable. Or entre l'être et le néant la distance est infinie. Donc être fait de rien est une chose qui n'arrive pas.

Mais, à l'encontre, dans la Genèse, 1, 1, là où la Glose tirée de Bède dit que créer c'est faire quelque chose de rien, le texte dit : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ».

RÉPONSE. — On doit dire : Non seulement il n'est pas impossible à Dieu de créer quelque chose, mais il est nécessaire d'admettre que tout a été créé par Dieu, ainsi que cela résulte de ce qui précède (44, 1). En effet, lorsque quelqu'un fait d'une chose une autre chose, la chose sur laquelle il travaille existe

avant son action et elle n'est pas produite par son action. C'est ainsi que l'ouvrier travaille sur les choses de la nature (comme le bois et l'airain) qui sont produites, non par son travail mais par le travail de la nature. Et la nature elle-même produit les choses naturelles quant à la forme, mais elle suppose une matière existante. Donc, si Dieu n'agissait que sur un sujet préexistant, ce sujet préexistant ne serait pas produit par lui. Or il a été démontré plus haut (44, 1 et 2) que tout ce qui est dans les êtres vient de Dieu cause universelle de tout être. Donc il est nécessaire de dire que Dieu amène les choses à l'existence en partant de rien.

A la première objection on doit dire : Les anciens philosophes n'ont considéré que l'émanation des effets particuliers par rapport aux causes particulières, qui nécessairement exigent pour exercer leur action un sujet préexistant. C'est de là que venait leur axiome : *De rien rien ne se fait*. Mais cet axiome ne s'applique pas à la première émanation qui provient du principe universel des êtres.

A la seconde on doit dire : La création n'est une mutation que selon notre manière de comprendre. Car la mutation consiste essentiellement en ce qu'une chose n'est pas maintenant ce qu'elle était auparavant. Parfois c'est le même être en acte qui n'est pas maintenant ce qu'il était auparavant, comme cela arrive dans les mouvements en quantité et en qualité. D'autres fois c'est le même être en puissance, comme cela arrive dans le changement substantiel dont le sujet est la matière. Mais dans la création, où la substance tout entière de la chose est produite, il est impossible que la même chose soit maintenant autrement qu'elle n'était auparavant, sauf pour notre intelligence. C'est ainsi qu'on se représente une chose d'abord totalement dépourvue de l'existence, puis dans l'existence. Mais, comme l'action et la passion s'unissent dans la même substance en mouvement et ne diffèrent que par leurs rapports opposés, ainsi qu'il est dit dans la *Physique*, 3, 20, 21, le mouvement étant supprimé, il ne reste plus nécessairement que les rapports opposés du créateur et de l'être créé. Mais, comme les termes dont nous nous servons pour exprimer les choses sont modelés sur notre manière de comprendre, ainsi qu'il a été dit (13, 1) la création est désignée comme si elle était un changement. C'est pourquoi nous disons que créer c'est faire quelque chose de rien. Pourtant les mots faire et être fait conviennent mieux ici que les mots changer et être changé ;

car faire et être fait désignent le rapport de la cause à l'effet et de l'effet à la cause, et ils ne désignent le changement que par voie de conséquence.

A la troisième on doit dire : Dans les choses qui arrivent sans mouvement, devenir et être fait sont simultanés, soit que la production soit le terme d'un mouvement — par exemple dans l'illumination où la chose est illuminée en même temps qu'on l'illumine — soit qu'elle ne soit pas le terme d'un mouvement, par exemple le verbe est formé dans le cœur en même temps qu'on le forme. Dans tous ces cas ce qui devient est, et on dit que cela devient, pour indiquer que cela tient l'existence d'un autre être et que cela n'existait pas auparavant. Par conséquent, la création étant sans mouvement, une chose créée existe en même temps qu'elle est créée.

A la quatrième on doit dire : Cette objection procède d'une fausse imagination, comme s'il existait un espace intermédiaire infini entre le néant et l'être; ce qui est évidemment faux. Or cette fausse imagination provient de ce que la création est désignée comme si elle était un changement existant entre deux termes.

Art. 3. — La création est-elle un être dans la créature?

La création n'est dans la créature que le rapport que celle-ci a avec le Créateur comme principe de son existence.

Art. 4. — Les êtres composés et subsistants sont-ils seuls à pouvoir être créés?

Seuls les êtres subsistants, qu'ils soient simples ou composés, sont susceptibles d'être créés. Les autres sont concrets.

Art. 5. — Dieu est-il seul à pouvoir créer?

1^o Il semble que Dieu n'est pas seul à pouvoir créer. Car, d'après le Philosophe (*De l'âme*, 2, 34), l'être parfait est celui qui peut faire son semblable. Or les créatures immatérielles sont plus parfaites que les créatures matérielles qui produisent leurs semblables, par exemple le feu engendre le feu et l'homme engendre l'homme. Donc la substance immatérielle peut faire une substance semblable à elle. Or une substance immatérielle ne peut être faite que par voie de création, puisqu'elle n'a pas

de matière dont elle puisse être faite. Donc une créature peut créer.

2^o De plus, plus la résistance est grande du côté de l'effet, plus grande doit être la puissance requise dans l'agent. Or le contraire offre plus de résistance que le néant. Donc il faut plus de puissance pour faire quelque chose d'un contraire — ce que pourtant la créature fait — que pour faire quelque chose de rien. Par conséquent à plus forte raison la créature peut faire cette dernière opération.

3^o De plus, la puissance de l'agent a pour mesure l'effet produit. Or l'être créé est fini, comme on l'a prouvé plus haut (7, 2, 3 et 4) quand on a traité de l'infinité de Dieu. Donc, pour produire par création un être créé, il n'est besoin que d'une puissance finie. Or avoir une puissance finie n'est pas contraire à l'essence de la créature. Donc il n'est pas impossible à une créature de créer.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*De la Trinité*, 3, 8) que ni les bons anges, ni les mauvais ne peuvent être créateurs d'une chose. Donc, à plus forte raison, les autres créatures ne peuvent pas l'être.

RÉPONSE. — On doit dire ceci : D'après ce qui précède (art. 1), on voit assez clairement, dès le premier abord, que créer est une action dont Dieu seul est capable. En effet, plus les effets sont universels, plus sont universelles et élevées les causes auxquelles il faut les ramener. Or, entre tous les effets, le plus universel est l'être lui-même. C'est pourquoi il doit être l'effet exclusif de la première et de la plus universelle des causes qui est Dieu. C'est pourquoi il est dit dans le livre *Des Causes*, 3, que ni l'intelligence ni l'âme ne nous donne l'être sinon en tant qu'elle agit par l'énergie divine. Mais il arrive parfois qu'un être participe à l'action d'un autre être, non par sa propre puissance mais par la puissance de l'autre être; par exemple l'air est capable de chauffer et d'enflammer par la puissance du feu. A cause de cela quelques-uns ont pensé que, sans doute, la création est une action dont seule la cause universelle est capable, mais que néanmoins, une cause inférieure peut créer en agissant par la puissance de la cause première. Ainsi Avicenne a enseigné que la première substance séparée créée par Dieu en a créé une autre après elle, à savoir, la substance de l'univers et son âme, et que la substance de l'univers crée la matière des corps inférieurs. De même aussi le Maître dit (*Sentences*, 4, 5, 3) que Dieu peut communiquer

la créature le pouvoir de créer, en sorte qu'elle crée non de sa propre autorité, mais par ministère. Mais cela n'est pas possible. En effet la cause seconde instrumentale ne participe à l'action de la cause supérieure qu'autant qu'elle a en elle une propriété qui la dispose à produire l'effet de la cause principale. Si donc elle n'intervenait pas dans l'action par une propriété propre, il serait inutile de l'employer à faire l'action. Et on n'aurait pas besoin d'utiliser des instruments déterminés pour les actions déterminées. Ainsi la hache, en fendant le bois — ce qu'elle fait par la propriété de sa forme — produit la forme d'un banc laquelle forme est l'effet propre de l'agent principal. Or, ce qui est l'effet propre de Dieu dans la création, c'est ce qui est préalablement requis pour tous les autres effets, à savoir l'être pris dans le sens absolu. C'est pourquoi un autre être ne peut avoir de disposition et servir d'instrument pour produire cet effet, attendu que la création n'a pas pour point de départ un sujet que le travail de l'agent instrumental peut adapter. Il est donc impossible qu'une créature puisse créer, soit par sa propre puissance, soit à titre d'instrument, c'est-à-dire par ministère.

Il est encore plus impossible d'imaginer un corps qui crée, attendu que l'unique moyen d'action pour un corps est le contact ou le mouvement. Le corps suppose donc pour agir un être préexistant susceptible d'être touché ou mis en mouvement. Or ceci est contraire à l'idée de création.

A la première objection on doit donc dire : Un être parfait qui participe à une nature produit son semblable, non pas en produisant absolument cette nature, mais en l'appliquant à un être. Par exemple tel homme ne peut pas être cause de la nature humaine prise dans le sens absolu, car alors il serait sa propre cause à lui-même; mais il est cause que la nature humaine existe dans tel homme engendré; et c'est pourquoi il présuppose pour son action une matière déterminée par laquelle tel homme existe. Mais, de même que tel homme participe à la nature humaine, ainsi tout être créé participe, pour ainsi dire, à la nature de l'être, car Dieu seul est son être à lui-même comme on l'a dit plus haut (3, 4). Donc aucun être créé ne peut produire de l'être dans le sens absolu du mot; il ne peut que mettre l'existence dans un sujet. Par conséquent il faut que, ce qui individualise un être, préexiste à l'action par laquelle il produit son semblable. Or la substance immatérielle n'est pas individualisée par quelque chose de préexistant; elle

est individualisée par sa forme qui lui donne l'existence, car les substances immatérielles sont des formes subsistantes. Donc la substance immatérielle ne peut pas produire une autre substance immatérielle semblable à elle en lui donnant l'existence, mais seulement en lui surajoutant une perfection. On peut dire, par exemple, que l'ange supérieur illumine l'ange inférieur, ainsi que dit Denys (*La hiérarchie céleste*, 4 et 10). C'est en ce sens aussi qu'il existe au ciel une paternité, selon ce que dit l'apôtre (*Eph.* 3, 13) : « De lui toute paternité au ciel et sur la terre reçoit son nom ». Il résulte clairement de là qu'aucun être créé ne peut produire un effet sans un sujet préalable; ce qui répugne à l'idée de création.

A la seconde on doit dire : Une chose ne vient du contraire que par accident, ainsi qu'il est dit dans la *Physique*, 1, 43. Normalement l'effet provient d'un sujet où il est en puissance. Or le contraire résiste à l'agent en empêchant la puissance de passer à l'acte auquel l'agent tend à amener la matière. Par exemple, le feu tend à amener l'eau à un acte semblable à lui, mais il est empêché par la forme et les dispositions contraires qui sont comme des liens s'opposant à ce que la puissance passe à l'acte. Et plus la puissance est liée, plus il faut de force à l'agent pour amener la matière à l'acte. C'est pourquoi une force beaucoup plus grande est nécessaire à l'agent, si aucune puissance ne préexiste. Donc il est évident qu'il faut beaucoup plus de force pour faire quelque chose de rien que pour faire quelque chose d'un contraire.

A la troisième on doit dire : La puissance de l'agent ne se manifeste pas seulement par la substance de l'effet, mais encore par la manière de le produire. En effet une chaleur plus grande ne se borne pas à chauffer davantage; elle chauffe aussi plus vite. Donc, bien que créer un effet fini ne prouve pas une puissance infinie, pourtant le créer de rien prouve une puissance infinie. Ceci résulte de ce qui précède. En effet, si la force requise dans l'agent est d'autant plus grande que la puissance est plus éloignée de l'acte, la force de l'agent qui ne présuppose aucune puissance, ce qui est le cas de l'agent créateur, doit être infinie. En effet, entre la force qui ne présuppose aucune puissance et la force qui présuppose une puissance, qui est celle de l'agent naturel, il n'y a aucune proportion, pas plus qu'il n'y en a entre le néant et l'être. Et, puisque aucune créature n'a une puissance absolument infinie, pas plus qu'elle n'est infini (7, 2), il s'ensuit qu'aucune créature ne peut créer.

Art. 6. — Créer, est-ce l'œuvre propre d'une personne?

1^o Il semble que créer appartient à une personne. En effet, ce qui précède est la cause de ce qui suit, et le parfait est la cause de l'imparfait. Or la procession d'une personne divine est antérieure à la procession de la créature. Elle est aussi plus parfaite, attendu que la personne divine procède de son principe avec une ressemblance parfaite, tandis que la créature procède avec une ressemblance imparfaite. Donc les processions des personnes divines sont la cause de la procession des choses. Et, par conséquent, créer est l'œuvre propre d'une personne.

2^o De plus, les personnes divines ne se distinguent les unes des autres que par leurs processions et leurs relations. Donc tout ce qui est attribué aux personnes divines sous des aspects différents, leur appartient à raison des processions et des relations qui les constituent personnes. Or la production des créatures n'est pas attribuée de la même manière aux diverses personnes divines. En effet, le symbole de la foi attribue au Père d'être le créateur des choses visibles et invisibles; au Fils d'être celui par qui toutes choses ont été faites; au Saint-Esprit d'être seigneur et vivificateur. Donc la production des créatures appartient aux personnes à raison de leurs processions et de leurs relations.

3^o De plus, si l'on dit que la production de la créature provient d'un attribut essentiel que l'on approprie à une personne, cette explication ne paraît pas suffisante, attendu que tout effet divin a pour cause un attribut essentiel, à savoir la puissance, la bonté et la sagesse; et il n'appartient pas plus à un attribut qu'à un autre. Un mode déterminé de production ne doit donc pas être attribué à une personne plutôt qu'à une autre, sauf pour la création où les personnes se distinguent par leurs relations et leurs processions.

Mais, à l'encontre, Denys dit (*Des noms divins*, 2, 1) que l'œuvre de la création est commune à toute la divinité.

RÉPONSE. — On doit dire que créer c'est, à proprement parler, causer ou produire l'existence des êtres. Et, comme tout agent produit son semblable, le principe de l'action peut être considéré en prenant pour point de départ l'effet de l'action. Par exemple c'est le feu qui engendre le feu. C'est pourquoi créer appartient à Dieu sous le rapport de son existence, laquelle est son essence, laquelle est commune aux trois per-

sonnes. Par conséquent créer n'est pas l'œuvre exclusive d'une personne, mais une œuvre commune à toute la Trinité.

Et pourtant les personnes divines ont, dans l'œuvre de la création, une causalité en rapport avec la nature de leur procession. Car, ainsi qu'on l'a montré là où il a été question de la science et de la volonté de Dieu (14, 8; 19, 4) Dieu est la cause des choses par son intelligence et sa volonté, comme l'ouvrier est la cause des produits de son métier. Or l'ouvrier opère par le verbe qu'il conçoit dans son intelligence et par l'amour appliqué par sa volonté à quelque chose. Donc Dieu le Père, lui aussi, a fait la créature par son Verbe, qui est son Fils, et par son Amour, qui est le Saint-Esprit. Par conséquent les processions des personnes sont les causes de la production des créatures en tant qu'elles renferment les attributs essentiels qui sont la science et la volonté.

A la première objection on doit donc dire que les processions des personnes divines sont la cause de la création, comme on a vu dans le corps de l'article.

A la seconde on doit dire : La nature divine, bien que commune aux trois personnes, entre en elles dans un certain ordre, puisque le Fils reçoit la nature divine du Père et que le Saint-Esprit la reçoit des deux. Il en est de même de la puissance créatrice. Bien que commune aux trois personnes, elle leur appartient pourtant dans un certain ordre, attendu que le Fils la tient du Père et que le Saint-Esprit la tient des deux. Par conséquent le Père est créateur, en ce sens qu'il ne tient pas d'un autre la puissance de créer. Du Fils il est dit dans l'évangile de saint Jean, 1, 3 que « toutes choses ont été faites par lui », parce que, possédant la même puissance créatrice, il la tient d'un autre; car la particule « par » désigne ordinairement la cause moyenne, le principe issu d'un principe. Quant au Saint-Esprit, qui tient la même puissance des deux personnes précédentes, on dit de lui que, par sa domination, il gouverne et vivifie les choses que le Père a créées par le Fils. On peut encore trouver une raison générale de cette attribution dans l'appropriation des attributs essentiels. Car, comme on l'a dit plus haut (39, 8 à 3) au Père est attribuée et appropriée la puissance qui se manifeste au plus haut degré dans la création, et c'est pourquoi on dit que le Père est créateur. Au Fils est appropriée la sagesse qui dirige dans son opération l'agent intelligent, et c'est pour cela que l'on dit du Fils : « Par lui toutes choses ont été faites ». Au Saint-Esprit est appropriée

la bonté à laquelle il appartient de gouverner en conduisant les choses à leur fin et de vivifier. En effet la vie consiste dans un mouvement intérieur; or le premier moteur est la fin et la bonté.

A la troisième on doit dire : Sans doute les effets produits par Dieu, quels qu'ils soient, procèdent de tous les attributs. Pourtant chaque effet est rapporté à l'attribut avec lequel sa propre nature lui donne de la conformité. Ainsi l'ordre du monde est rapporté à la sagesse, la justification de l'impie à la miséricorde et à la bonté qui se répand avec surabondance. Quant à la création, qui est la production de la substance elle-même des choses, on la rapporte au Père.

Art. 7. — Est-il nécessaire que l'on trouve un vestige de la Trinité dans ses créatures?

1^o Il semble qu'il n'est pas nécessaire que l'on trouve un vestige de la Trinité dans les créatures. En effet les vestiges d'un être permettent de le découvrir. Or la Trinité des personnes ne peut être découverte dans les créatures, ainsi qu'on l'a dit plus haut (33, 1). Donc il n'y a pas de vestiges de la Trinité dans la créature.

2^o De plus, tout ce qui est dans la créature a été créé. Si donc on trouve une trace de la Trinité dans certaines propriétés de la créature, et si tout ce qui est créé a une trace de la Trinité, chaque propriété aura une trace de la Trinité, et ainsi de suite à l'infini.

3^o De plus, l'effet ne représente que sa cause. Or la production des créatures appartient à la nature commune, et non aux relations sur lesquelles la distinction des personnes est fondée ainsi que leur nombre. Donc, dans la créature, il n'y a pas de trace de la Trinité. Ce qu'on y trouve c'est seulement la trace de l'unité de l'essence.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*De la Trinité*, 6, 10) que la trace de la Trinité apparaît dans les créatures.

RÉPONSE. — On doit dire que tout effet représente sa cause dans une certaine mesure. Mais ceci a lieu de diverses manières. Car il y a des effets qui, de leur cause, représentent seulement la causalité et non la forme. C'est ainsi que la fumée représente le feu. Cette représentation est celle qu'on appelle le vestige. Or le vestige indique le mouvement d'un être qui passe mais n'indique pas quel est cet être. D'autres effets représentent

leur cause considérée dans sa forme dont ils ont la ressemblance. Ainsi le feu engendré représente le feu générateur et la statue de Mercure représente Mercure. Cette représentation est celle qu'on appelle l'image. Or les processions des personnes divines ont pour principes les actes de l'intelligence et de la volonté ainsi qu'on l'a dit plus haut (27). Car le Fils procède comme Verbe de l'intelligence et le Saint-Esprit comme Amour de la volonté.

Donc, dans les créatures raisonnables possédant l'intelligence et la volonté, il existe une représentation de la Trinité par manière d'image, puisqu'il y a en elles un verbe conçu et un amour qui procède. Mais, dans toutes les créatures, il existe une représentation de la Trinité par manière de vestige, puisque toutes les créatures possèdent certaines propriétés qu'il est nécessaire de rapporter aux personnes divines comme à leurs causes. En effet, toute créature subsiste dans son être; elle a une forme qui lui assigne son espèce; elle est en rapport avec d'autres êtres. Donc, en tant qu'elle est une substance créée, elle représente sa cause, son principe, et par conséquent elle montre la personne du Père, qui est un principe n'ayant pas de principe dont il serait issu. En tant qu'elle a une forme et une espèce, elle représente le Verbe, attendu que la forme du produit dérive de la conception de l'ouvrier. En tant qu'elle est en rapport avec d'autres êtres, elle représente le Saint-Esprit qui est Amour; car le rapport de l'effet avec un autre être dérive de la volonté du créateur. Et c'est pourquoi Augustin dit (*De la Trinité*, 6, 10) qu'un vestige de la Trinité se trouve dans toute créature, puisque toute créature est un être, appartient à une espèce qui lui donne sa forme, et occupe un rang. C'est à ces choses que se rapportent les trois termes de nombre, de poids, de mesure que l'on rencontre dans la *Sagesse*, 11; car la mesure se rapporte à la substance limitée par ses principes, le nombre se rapporte à l'espèce et le poids au rang. A ces trois choses encore se rapportent les trois autres termes de mode, espèce et ordre employés par Augustin (*De la nature du bien*, 3) et aussi le principe d'existence, le principe de distinction et le principe de convenance que le même docteur mentionne ailleurs (*Des quatre-vingt-trois questions*, 18); car une chose existe par sa substance, elle se distingue par sa forme, elle tient sa convenance de l'ordre auquel elle concourt. Il est facile d'expliquer de même les autres termes analogues.

A la première objection on doit donc dire que la représenta-

tion par manière-de vestige a pour base l'appropriation des attributs divins. C'est cette appropriation qui permet de remonter des créatures à la Trinité des personnes divines ainsi qu'il a été dit (32, 1).

A la seconde on doit dire : La créature est un être subsistant en lui-même, dans lequel se trouvent les trois éléments ci-dessus mentionnés. Il ne s'ensuit pas que ces trois éléments doivent se retrouver dans chacun d'eux; mais c'est grâce à eux que le vestige est signalé dans la chose subsistante.

A la troisième on doit dire que les processions des personnes sont d'une certaine manière la cause et la raison de la création, ainsi qu'il a été dit dans le corps de l'article et dans l'article précédent.

Art. 8. — La création intervient-elle dans les produits de la nature et de l'industrie.

1^o Il semble que la création intervienne dans les œuvres de la nature et de l'industrie. Car, dans toute opération de la nature et de l'industrie, il y a production d'une forme. Or cette forme n'est pas tirée de quelque chose puisque la matière n'entre pas dans sa composition. Donc elle est tirée du néant et, par conséquent, dans toute opération de la nature et de l'industrie il y a création.

2^o De plus, l'effet n'est pas antérieur à sa cause. Or, dans les choses de la nature, on ne trouve d'autre agent qu'une forme accidentelle qui est active ou passive. Par conséquent l'opération de la nature ne produit pas de forme substantielle. Donc cette forme est produite par création.

3^o De plus la nature produit son semblable. Or on trouve dans la nature des générations auxquelles le semblable n'a aucune part; tels les animaux engendrés par la putréfaction. Donc la forme dans ces animaux ne vient pas de la nature, mais elle tire son origine de la création. Il en est de même pour les autres cas.

4^o De plus ce qui n'est pas créé n'est pas une créature. Si donc, dans les productions de la nature, il n'y a pas intervention de la création, il s'ensuit que les produits de la nature ne sont pas des créatures, ce qui est hérétique.

Mais, à l'encontre, Augustin (*La Genèse interprétée selon la lettre*, 5, 6, 14, 15) distingue de l'œuvre de la création l'œuvre de la propagation qui est l'œuvre de la nature.

RÉPONSE. — Ce problème a été motivé par les formes qui,

selon quelques-uns, ne sont pas produites par l'action de la nature, mais existent préalablement à l'état latent dans la matière. Cette théorie a sa source dans l'ignorance de la matière. Ceux qui l'ont soutenue n'ont pas su distinguer la puissance et l'acte. Les formes préexistant en puissance dans la matière, ils leur ont attribué une préexistence absolue.

D'autres ont imaginé un agent séparé qui donnait ou produisait les formes par voie de création. Cette théorie fait intervenir la création dans toutes les œuvres de la nature. Mais elle provient de l'ignorance de la forme. Ceux qui l'ont soutenue, n'ont pas remarqué que la forme naturelle du corps n'est pas subsistante, mais qu'elle sert de récipient à l'existence d'un être et que, les choses subsistantes étant seules susceptibles d'être faites et d'être créées, les formes ne peuvent être ni faites ni créées mais seulement concrétées. Or ce qui, à proprement parler, est produit par l'agent naturel, c'est le composé lequel résulte de la matière. Par conséquent, dans les œuvres de la nature, la création n'intervient pas, mais le travail de la nature s'exerce sur un objet préexistant.

A la première objection il faut donc dire que les formes commencent à exister en acte quand les composés sont réalisés, mais qu'elles sont produites indirectement et non directement.

A la seconde on doit dire que, dans la nature, les qualités actives agissent par la vertu des formes substantielles. D'où il suit que l'agent naturel produit son semblable, non seulement au point de vue de la qualité, mais encore au point de vue de l'espèce.

A la troisième on doit dire que la génération des animaux imparfaits s'explique par l'agent universel, qui est la vertu céleste. Lesdits animaux ont avec cet agent une ressemblance non spécifique mais seulement analogique. Et on ne doit pas dire que leurs formes sont créées par un agent séparé. Quant à la génération des animaux parfaits l'agent universel n'y suffit pas. Elle requiert un agent propre qui est le générateur univoque.

A la quatrième on doit dire que l'œuvre de la nature pré-suppose nécessairement des principes créés. C'est pour cela que les produits de la nature sont appelés des créatures.

QUESTION XLVI

DU PRINCIPE DE LA DURÉE DES ÊTRES CRÉÉS

On doit ensuite étudier le principe de la durée des choses créées. Sur ce sujet trois questions se posent : 1^o Les créatures ont-elles toujours existé? 2^o Est-ce un article de foi qu'elles ont eu un commencement? 3^o Comment faut-il entendre que Dieu a créé le ciel et la terre au commencement?

Art. 1. — L'universalité des créatures a-t-elle toujours existé?

1^o Il semble que l'universalité des créatures, qui porte maintenant le nom de monde, n'a pas eu de commencement mais a existé de toute éternité. Car tout ce qui a eu un commencement était possible avant d'exister, autrement cela n'eût pas pu arriver à l'existence. Donc, si le monde a eu un commencement, il a été possible avant de commencer à exister. Or ce qui est possible, c'est la matière qui est en puissance à être par la forme et à ne pas être par la privation. Donc, si le monde a eu un commencement, avant le monde il y a eu la matière. Or la matière ne peut pas être sans la forme, et la matière du monde avec la forme c'est le monde. Donc le monde a existé avant de commencer à être. Ce qui est impossible.

2^o De plus, rien de ce qui a le pouvoir d'exister toujours ne peut être tantôt dans l'existence et tantôt dans la non-existence. Car une chose prolonge son existence pendant toute la durée sur laquelle s'étend son pouvoir d'exister. Or tout ce qui est incorruptible a le pouvoir d'être toujours, car son pouvoir n'est pas limité à une durée déterminée. Donc aucun être incorruptible ne peut être tantôt dans l'existence et tantôt dans la non-existence. Or, tout ce qui a un commencement est tantôt dans l'existence et tantôt dans la non-existence. Donc rien de ce qui est incorruptible n'a un commencement. Or il y a dans le monde beaucoup d'êtres incorruptibles, par exemple les corps célestes et toutes les substances intellectuelles. Donc le monde n'a pas eu de commencement.

3^o De plus, rien de ce qui est inengendré n'a eu de commencement. Or le Philosophe dit (*Physique*, 1, 82) que la matière est inengendrée. Il dit aussi (*Du ciel et du monde*, 1, 20)

que le ciel est inengendré. Donc l'universalité des choses n'a pas eu de commencement.

4^o De plus, là où il n'y a pas de corps, mais où un corps peut être, il y a le vide. Or, si le monde a eu un commencement, là où est maintenant le corps du monde, il n'y avait pas de corps auparavant et pourtant le corps du monde pouvait y être, autrement il n'y serait pas actuellement. Donc le vide a existé avant le monde. Ce qui est impossible.

5^o De plus, pour qu'un être commence à se mouvoir, il faut que le moteur ou le mobile soit maintenant dans un état d'être autre qu'auparavant. Or ce qui est maintenant dans un état d'être autre qu'auparavant est mû. Donc, avant tout mouvement qui commence à se produire, il y a eu un mouvement. Par conséquent le mouvement a toujours existé. Donc il y a toujours eu un être mû attendu qu'il n'y a pas de mouvement sans un être mû.

6^o De plus, un moteur est nécessairement naturel ou volontaire. Or ni l'un ni l'autre ne peut mouvoir sans un mouvement préalable. Car la nature agit toujours de la même manière. C'est pourquoi, s'il n'y a pas un changement préalable, soit dans la nature du moteur soit dans le mobile, un moteur naturel ne commence pas à produire un mouvement qui n'existait pas auparavant. Quant à la volonté elle peut, sans modifier sa décision retarder la réalisation du projet qu'elle forme. Mais elle ne peut faire cela sans se représenter un changement au moins du côté du temps. Par exemple celui qui veut faire une maison demain et non aujourd'hui, attend le futur demain qui n'est pas aujourd'hui ou, du moins, attend que passe aujourd'hui et que demain arrive. Or cela n'a pas lieu sans changement, puisque le temps dénombre le mouvement. Il reste donc que tout mouvement qui commence est précédé par un autre mouvement. Ce qui nous ramène à la conclusion précédente.

7^o De plus, ce qui est toujours au commencement et à la fin, ne peut ni cesser ni commencer. Car ce qui commence n'est pas à sa fin, et ce qui cesse n'est pas à son commencement. Or le temps est toujours à son commencement et à sa fin, car il n'y a à exister dans le temps que le présent, qui est la fin du passé et le commencement du futur. Donc le temps ne peut ni commencer ni finir. Et, par conséquent, le mouvement est dans le même cas, puisque le mouvement est dénombré par le temps.

8^o De plus, ou bien c'est seulement par la nature ou bien

c'est aussi par la durée que Dieu est antérieur au monde. Si c'est seulement par la nature, Dieu étant éternel le monde l'est également. Si c'est aussi par la durée, comme l'avant et l'après dans la durée constituent le temps, il s'ensuit que le temps a existé avant le monde, ce qui est impossible.

9^o De plus, quand la cause suffisante est posée l'effet suit; car la cause qui n'est pas suivie de son effet est une cause imparfaite qui a besoin d'un supplément pour produire son effet. Or Dieu est la cause suffisante du monde : cause finale en raison de sa bonté, cause exemplaire en raison de sa sagesse, cause efficiente en raison de sa puissance, ainsi qu'on a vu plus haut (44, 2, 3 et 4). Donc Dieu étant éternel, le monde, lui aussi, est éternel.

10^o De plus une action éternelle a un effet éternel. Or l'action de Dieu est éternelle puisqu'elle est sa substance. Donc le monde, lui aussi, est éternel.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Jo.* 17, 5) : « Glorifie-moi, Père, près de toi, de la gloire que j'avais avant que le monde fût ». Et (*Prov.* 8, 22) : « Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies, avant qu'il eût fait quoi que ce soit au commencement ».

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Il est possible que rien, en dehors de Dieu, ne soit éternel. Et il n'est pas impossible de démontrer cette thèse. En effet, on a vu plus haut (19, 4) que la volonté de Dieu est la cause des choses. Donc l'existence d'une chose n'est nécessaire que dans la mesure où la nécessité de la vouloir s'impose à Dieu, car la nécessité de l'effet dépend de la nécessité de la cause, ainsi que le dit la *Métaphysique*, 5, 6. Or on a prouvé plus haut (19, 3) que, absolument parlant, il n'y a pour Dieu aucune nécessité de vouloir quoi que ce soit en dehors de lui-même. Dieu n'a donc pas voulu nécessairement l'existence éternelle du monde. Or, le monde n'a l'existence que dans la mesure où Dieu veut qu'il l'ait, attendu que l'existence du monde dépend de la volonté de Dieu comme de sa cause. Donc il n'est pas nécessaire que l'existence du monde soit éternelle. C'est pourquoi cette existence éternelle ne peut pas être démontrée.

Quant aux arguments apportés par Aristote pour faire cette démonstration (*Physique*, 8), ils n'ont pas de valeur absolue, et ils se bornent à réfuter des anciens qui attribuaient un commencement au monde, mais qui défendaient leur opinion par de mauvaises raisons. Ceci résulte de trois faits. Première-

ment, tant dans la *Physique*, 8, que dans le livre *Du ciel*, 1, 101, Aristote cite les sentiments d'Anaxagore, d'Empédocle et de Platon, et il fait valoir contre eux des considérations qui les réfutent. Deuxièmement, partout où il traite cette question, il cite les opinions des anciens, travail qui ne peut aboutir à une démonstration mais simplement à des probabilités. Troisièmement il dit expressément (*Topiques*, 1, 9) qu'il y a des problèmes dialectiques dont la solution nous échappe, et il cite comme exemple le problème de l'éternité du monde.

A la première objection on doit donc dire ceci : Avant d'être réalisée l'existence du monde était possible, non par rapport à la puissance passive qui est la matière, mais par rapport à la puissance active de Dieu. Elle était encore possible de cette possibilité absolue dont le fondement est non dans une puissance quelconque, mais dans le rapport des termes qui ne se contredisent pas : c'est dans ce sens que le possible est opposé à l'impossible, ainsi que le montre le Philosophe (*Métaphysique*, 5, 17).

A la seconde on doit dire ceci : Ce qui a le pouvoir d'exister toujours, à partir du moment où il a ce pouvoir, ne peut être tantôt dans l'existence et tantôt dans la non-existence; mais avant d'avoir ce pouvoir il n'existait pas. C'est pourquoi cette considération apportée par Aristote (*Du ciel*, 1, 120) ne prouve pas que les êtres incorruptibles sont sans commencement. Elle prouve seulement que ces êtres ne sont pas entrés dans l'existence comme y entrent les êtres soumis à la génération et à la corruption.

A la troisième on doit dire : Aristote (*Physique*, 1) prouve que la matière est inengendrée, en partant de ce fait qu'elle n'a pas de sujet d'où elle pourrait être tirée. Il tire la même conclusion pour le ciel, en partant de ce fait que le ciel n'a pas de contraire d'où il pourrait être engendré. Ce qui suit de ces deux démonstrations, c'est que la matière et le ciel ne sont pas entrés dans l'existence par la voie de la génération, comme quelques-uns le pensaient, surtout en ce qui concerne le ciel. Or nous disons que la matière et le ciel ont été amenés à l'existence par création, ainsi qu'on l'a vu (44, 1 et 2).

A la quatrième on doit dire : Le vide ce n'est pas ce en quoi il n'y a rien, c'est l'espace qui pourrait contenir un corps et qui n'en contient aucun, ainsi qu'on peut le voir dans Aristote (*Physique*, 4, 60). Or nous disons qu'il n'y avait ni lieu ni espace avant l'existence du monde.

A la cinquième on doit dire : Le premier moteur a toujours

été dans le même état d'être. Quant au premier mobile, il n'a pas toujours été dans le même état d'être, parce qu'il a commencé à exister, alors qu'il n'existait pas auparavant. Mais ce n'est pas par le changement que cela a été réalisé, c'est par la création, laquelle n'est pas un changement comme on l'a dit plus haut (45, 2 à 7). C'est pourquoi cette objection qu'on trouve dans Aristote (*Physique*, 8) vaut contre ceux qui admettaient des mobiles éternels sans mouvement éternel, ce qui était la position d'Anaxagore et d'Empédocle. Notre position à nous, au contraire, est qu'il y a toujours eu du mouvement dès qu'il y a eu des mobiles.

A la sixième on doit dire : Le premier agent a été un moteur volontaire. Et, bien qu'il ait eu éternellement la volonté de produire un effet, il n'a pas produit un effet éternel. Pour ce résultat un changement n'a pas été nécessaire, pas même à cause de la supputation du temps. Autre, en effet, est la condition de l'agent particulier qui présuppose une chose et produit une autre chose, autre la condition de l'agent universel qui produit tout. L'agent particulier produit la forme et présuppose la matière : il est donc tenu d'adapter la forme à la matière dont il dispose. C'est pourquoi on peut raisonnablement le concevoir introduisant une forme dans telle matière et non dans telle autre à cause de la différence des matières. Mais on ne peut raisonnablement se représenter ainsi l'agent qui produit à la fois la forme et la matière. La seule chose raisonnable qu'on puisse lui demander, c'est de produire une matière adaptée à la forme et au but qu'il poursuit. Or l'agent particulier, comme il présuppose la matière, présuppose aussi le temps. C'est pourquoi on se le représente raisonnablement agissant dans tel temps postérieur à tel autre, après avoir supputé la succession des temps. Il n'en est pas de même pour l'agent universel qui produit la chose et le temps. Lui, on ne peut pas se le représenter agissant à telle date plutôt qu'à une date antérieure, après avoir supputé la succession des temps, comme si son action présupposait le temps. On doit se le représenter comme ayant donné à son effet le temps, dans la mesure et à la date qu'il a voulu, selon que cela convenait à la manifestation de sa puissance. Car le monde révèle plus ostensiblement la puissance du créateur, s'il a eu un commencement que s'il a toujours existé. Car ce qui n'a pas toujours existé doit évidemment avoir une cause; mais ce n'est pas aussi évident pour ce qui a toujours existé.

A la septième on doit dire : Selon ce que dit la *Physique*, 100, l'avant et l'après sont dans le temps ce qu'ils sont dans le mouvement. C'est pourquoi l'on doit concevoir le commencement et la fin dans le temps comme on les conçoit dans le mouvement. Or, dans l'hypothèse d'un mouvement éternel n'importe quel moment du mouvement est nécessairement principe et le terme du mouvement; ce qui n'a pas lieu si le mouvement a commencé. Il en est de même du présent dans le temps. D'où il suit que l'argument tiré du présent du temps qui est toujours le commencement et la fin du temps, suppose l'éternité des temps et du mouvement. C'est pourquoi Aristote apporte cet argument dans la *Physique* contre ceux qui admettaient l'éternité du temps et niaient l'éternité du mouvement.

A la huitième on doit dire : Dieu est antérieur au monde par la durée. Mais son antériorité implique une priorité d'éternité et non une priorité de temps. Ou bien l'on doit dire qu'elle désigne l'éternité d'un temps imaginaire et sans réalité, tout comme quand on dit qu'il n'y a rien au-dessus du ciel, ce « au-dessus » désigne un lieu imaginaire et sans réalité, attendu qu'on peut toujours en imagination ajouter aux dimensions du corps céleste d'autres dimensions.

A la neuvième on doit dire : De même que l'effet d'une cause agissant naturellement correspond à la forme de sa cause, de même l'effet d'une cause agissant volontairement a la forme que cette cause a conçue et fixée, comme on l'a prouvé plus haut (14, 8 et 41, 2). Donc, bien que Dieu soit de toute éternité la cause suffisante du monde, le monde cependant n'a été produit que de la manière fixée par sa volonté. Son existence a donc pu avoir un commencement, pour que son auteur fût plus ostensiblement révélé.

A la dixième on doit dire : L'effet suit l'action posée selon que l'exige la forme qui est le principe de l'action. Or, dans les agents volontaires, la forme qui est le principe de l'action, c'est le plan définitivement arrêté. Donc l'action éternelle de Dieu exige, non pas que l'effet soit éternel, mais qu'il soit comme Dieu l'a voulu, en sorte que l'existence de l'effet pourra avoir un commencement.

Art. 2. — Est-ce la foi qui nous dit que le monde a eu un commencement?

1^o Il semble que l'origine du monde dans le temps n'est pas un article de foi, mais qu'elle est une conclusion démontrable

er tout ce qui est fait a un principe de sa durée. Or on peut prouver par la raison que Dieu est la cause efficiente du monde. C'est ce qu'ont admis les philosophes les plus autorisés. Donc on peut prouver par la raison que le monde a eu un commencement.

2^o De plus, s'il est nécessaire de dire que le monde a été fait par Dieu, ou il a été fait de rien, ou il a été fait de quelque chose. Or il n'a pas été fait de quelque chose, car alors la matière du monde aurait précédé le monde, contrairement aux raisons par lesquelles Aristote établit (*Du ciel*, 1, 20) que le ciel n'a pas été formé par génération. Donc il faut dire que le monde a été fait de rien, c'est-à-dire que son existence suit la non-existence. Donc il faut qu'il ait eu un commencement.

3^o De plus, chez tout agent intellectuel l'action a un début comme le prouve l'examen des produits industriels: Or Dieu est un agent intellectuel. Donc son action a un début. Par conséquent le monde, qui est son effet, n'a pas toujours existé.

4^o De plus, on voit clairement que les arts ont commencé à être cultivés, et que les pays ont commencé à être habités à des époques déterminées. Or ceci n'aurait pas eu lieu si le monde était éternel. Donc il est clair que le monde n'est pas éternel.

5^o De plus, il est certain que rien ne peut être égal à Dieu. Or, si le monde était éternel, il serait égal à Dieu en durée. Donc il est certain que le monde n'est pas éternel.

6^o De plus, si le monde est éternel, le jour où nous sommes a été précédé d'un nombre infini de jours. Or les infinis ne peuvent pas s'écouler. Donc jamais le jour où nous sommes ne pourrait arriver; ce qui est manifestement faux.

7^o De plus, si le monde est éternel, la génération elle aussi est éternelle. Donc l'ascendance des hommes remonte à l'infini. Or chaque père est la cause efficiente de son fils ainsi qu'il est dit dans la *Physique*, 2, 29. Donc la chaîne des causes efficientes se prolongerait à l'infini; ce qui est réfuté dans la *Métaphysique*, 2, 5.

8^o De plus, si le monde et la génération ont toujours existé, des hommes en nombre infini ont existé. Or l'âme humaine est immortelle. Donc il y aurait un nombre infini d'âmes à exister actuellement; ce qui est impossible. Donc ce n'est pas seulement la foi qui nous enseigne que le monde a eu commencement; on peut démontrer qu'il en a été nécessairement ainsi.

Mais, à l'encontre, les articles de foi ne peuvent pas être démontrés par la raison, attendu que la foi, selon ce qui est dit (*Héb.* 11), a pour objet les choses qui ne sont pas apparentes. Or la création du monde par Dieu dans le temps est un article de foi, car nous disons : « Je crois en un seul Dieu », etc. De plus Grégoire (*Hom.* 1 sur *Ezéchiél*) dit : « Moïse a prophétisé sur le passé en enseignant que Dieu a créé le ciel et la terre au commencement » ; tour de phrase qui enseigne que le monde a eu un commencement. Donc c'est seulement la révélation qui nous apprend que le monde n'est pas éternel, et ceci ne peut pas être démontré par la raison.

RÉPONSE. — On doit dire ceci : C'est la foi seule qui nous apprend que le monde a eu un commencement et cette vérité, tout comme le mystère de la Trinité dont on parle plus haut (32, 1) ne peut pas être démontrée par la raison. Cela tient à ce que le monde lui-même ne fournit aucun moyen de prouver que son existence a commencé. En effet, toute démonstration prend son principe dans l'essence de la chose. Or l'essence d'une chose fait abstraction du lieu et du temps, ce qui fait que les universaux sont dits être partout et toujours. C'est pourquoi on ne peut pas démontrer que l'homme, le ciel, la pierre ont eu un commencement. Cette démonstration ne peut pas non plus être faite en prenant pour point de départ la cause efficiente qui agit par la volonté. En effet il est impossible à la raison de connaître la volonté de Dieu, sauf en ce qui concerne les choses que Dieu veut d'une nécessité absolue. Or les créatures ne sont pas dans ce cas, ainsi qu'il a été dit plus haut (1). Mais la volonté divine peut être manifestée à l'homme par la révélation sur laquelle s'appuie la foi. C'est pourquoi la non-éternité du monde est objet de croyance, mais non objet de démonstration ou de science.

Cette observation n'est pas inutile. On ne doit pas essayer de démontrer les choses de la foi, sous peine d'apporter des raisons insuffisantes qui provoqueront les moqueries des infidèles, en leur faisant croire que notre foi s'appuie sur des raisons de ce genre.

A la première objection on doit donc dire : Selon ce que dit Augustin (*Cité de Dieu*, 11, 4) les philosophes qui ont admis l'éternité du monde se divisent en deux groupes. Les uns ont dit que la substance du monde ne venait pas de Dieu ; mais leur erreur est intolérable et doit être nécessairement rejetée. Les autres, tout en attribuant l'éternité au monde, ont dit que le

monde a été fait par Dieu. Ils ont dit que le monde n'a pas commencé à exister dans le temps mais que, tout en existant éternellement d'une manière à peine concevable, il doit son origine à la création. Leur explication, que rapporte le même docteur (*ibid.* 10, 31), consistait à dire : « Si l'on suppose un pied existant de tout éternité, de tout éternité il y aurait dans la poussière une empreinte dont personne n'hésiterait à attribuer l'origine au pied ; de même le monde a toujours existé, parce que celui qui l'a fait a toujours existé ».

Pour comprendre ceci on doit observer que la cause efficiente dont l'action est réalisée par le mouvement, a nécessairement, par rapport à son effet, une antériorité de temps, laquelle tient à ce que l'effet est le terme de l'action dont la cause est le principe. Mais quand l'action, au lieu d'être successive, est instantanée, le principe n'est pas nécessairement antérieur au résultat au point de vue de la durée, comme on le voit dans l'illumination. C'est pourquoi ils disent que Dieu n'est pas nécessairement antérieur, au point de vue de la durée, au monde dont il est la cause efficiente, parce que la création par laquelle il a produit le monde n'est pas un changement successif, ainsi qu'on l'a dit (45, 2).

A la seconde on doit dire : Si l'on admettait l'éternité du monde, on dirait que le monde a été fait par Dieu, non parce qu'il a commencé à exister après le néant selon le sens que nous attachons au mot de création, mais parce qu'il n'a pas été tiré de quelque chose. C'est pourquoi quelques-uns des partisans de l'éternité du monde ne refusent pas de dire que le monde a été créé, comme on peut le voir dans Avicenne (*Métaphysique*, 9, 4).

A la troisième on doit dire que ce raisonnement mentionné dans la *Physique*, 8, 15, vient d'Anaxagore. Mais il n'a de valeur que pour une intelligence qui délibère pour savoir ce qu'elle doit faire, et dont l'action est par conséquent analogue au mouvement. Or telle est bien l'intelligence humaine ; mais il n'en est pas de même pour l'intelligence divine, comme on l'a vu plus haut (14, 7 et 12).

A la quatrième on doit dire : Ceux qui admettent l'éternité du monde, supposent que le même pays a été un nombre infini de fois dépeuplé puis peuplé et *vice-versa*. De même, ils supposent que les arts, par suite des bouleversements et des accidents, ont été un nombre infini de fois inventés puis perdus. C'est pourquoi Aristote (*Des météores*, 1 fin) dit qu'il est ridicule

d'admettre la non-éternité du monde à cause des changements de cette nature.

A la cinquième on doit dire que le monde fût-il éternel, il ne serait pas l'égal de Dieu au point de vue de l'éternité, ainsi que le remarque Boèce (*De la consolation*, 5, 6). En effet, l'existence divine est ramassée tout entière dans le même moment et elle n'a pas de succession; ce qui n'est pas le cas de l'existence du monde.

A la sixième on doit dire que la transition s'entend toujours d'un terme à l'autre. Or, quel que soit le jour que l'on prenne dans le passé pour point de départ, ce jour n'est séparé du jour présent que par un nombre fini de jours lequel (puisqu'il est fini) a pu être franchi. L'objection suppose des intermédiaires infinis entre des termes posés.

A la septième on doit dire ceci : Il est impossible de remonter directement d'une cause efficiente à l'autre jusqu'à l'infini, c'est-à-dire de multiplier à l'infini des causes qui sont requises directement pour la production d'un effet; par exemple d'imaginer une pierre mue par un bâton lequel serait mù par la main et ainsi de suite à l'infini. Mais il ne paraît pas impossible de remonter indirectement d'une cause efficiente à l'autre à l'infini. Ceci aurait lieu, par exemple, dans le cas où les causes multipliées à l'infini ne tiendraient lieu que d'une seule et même cause, et où leur multiplication aurait lieu indirectement. Prenons un ouvrier qui se sert indirectement de beaucoup de marteaux parce que ces marteaux se brisent l'un après l'autre; il se trouve alors que tel marteau agit après tel autre marteau. De même il se trouve que tel homme qui engendre a été engendré par un autre; car c'est en tant qu'homme qu'il engendre et non en tant que fils d'un autre homme. Car tous les hommes qui engendrent occupent le même rang dans l'ordre des causes efficientes, c'est-à-dire le rang d'un seul générateur. C'est pourquoi il n'est pas impossible qu'un homme soit engendré par un autre et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Ce qui serait impossible, ce serait la génération d'un homme qui dépendrait d'un autre homme, d'un corps élémentaire, du soleil et ainsi de suite à l'infini.

A la huitième on doit dire que les partisans de l'éternité du monde échappent à cet argument de diverses manières. Quelques-uns estiment qu'il n'y a rien d'impossible à ce que les âmes existent actuellement en nombre infini : tel Algasali (*Métaphysique*) qui dit que ce serait un infini par accident.

Mais ceci a été réfuté plus haut (7, 4). D'autres disent que l'âme se dissout avec le corps. Selon d'autres, de toutes les âmes il n'en résulte qu'une seule. D'autres, d'après le témoignage d'Augustin (*Des hérésies*, 46; *Cité de Dieu*, 12, 13) ont imaginé un roulement des âmes qui, une fois hors des corps actuels, rentreraient dans d'autres corps après des périodes de temps déterminées. On parlera de cela plus loin. Pourtant on doit observer que la question des âmes humaines est un cas particulier. C'est pourquoi l'on pourrait, en faisant abstraction de l'homme, attribuer l'éternité au monde et à quelque créature comme l'ange. Or nous cherchons d'une manière générale si quelque créature a existé de toute éternité.

Art. 3. — La création du monde a-t-elle eu lieu au commencement du temps?

Les quatre choses suivantes ont été créées en même temps : le ciel empyrée, la matière corporelle désignée sous le nom de terre, le temps et la nature angélique.

QUESTION XLVII

DE LA DISTINCTION DES ÊTRES EN GÉNÉRAL

Après avoir traité de la production des créatures, on doit traiter de la distinction des êtres. Cette étude comprendra trois parties. La première s'occupera de la distinction des êtres en général; la seconde aura pour objet la distinction du bien et du mal; la troisième traitera de la distinction de la créature spirituelle et corporelle.

Sur le premier point trois questions se posent : 1^o Sur la multitude ou la distinction des êtres; 2^o Sur leur inégalité; 3^o Sur l'unité du monde.

Art. 1. — La multitude et la distinction des êtres vient-elle de Dieu?

Dieu ayant donné l'existence aux créatures pour leur communiquer sa bonté et pour représenter par elle cette bonté; d'autre part, une seule créature ne pouvant représenter suffisamment la bonté divine, Dieu a produit des

êtres variés, pour que ce que l'un ne représente pas soit représenté par l'autre. Car la bonté de Dieu qui est, en elle-même, simple et homogène, est diversifiée et morcelée dans les créatures. C'est pourquoi l'univers pris dans son ensemble participe plus complètement à la bonté divine et la représente plus parfaitement que n'importe quelle créature.

Art. 2. — L'inégalité des êtres vient-elle de Dieu?

1^o Il semble que l'inégalité des êtres ne vient pas de Dieu. Car il appartient à celui qui est très bon de faire des choses très bonnes. Or entre choses très bonnes il n'y a pas de degrés. Donc il appartient à Dieu qui est très bon de faire tous les êtres égaux.

2^o De plus, l'égalité est l'effet de l'unité ainsi qu'il est dit dans la *Métaphysique*, 5, 20. Or Dieu est unique. Donc il a fait tous les êtres égaux.

3^o De plus, la justice veut que l'inégalité du don soit la conséquence d'une inégalité préalable. Or Dieu est juste dans toutes ses œuvres. Donc, puisque l'opération par laquelle il communique l'existence aux êtres ne présuppose aucune inégalité préalable, il semble qu'il a fait tous les êtres égaux.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Eccli.* 33, 7) : « Pourquoi le jour surpasse-t-il le jour, pourquoi la lumière surpasse-t-elle la lumière, pourquoi le soleil surpasse-t-il le soleil? C'est le Seigneur qui par sa science les a distingués ».

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Origène voulant écarter le système qui assigne pour cause à la variété des êtres l'opposition de deux principes l'un bon l'autre mauvais, enseigna que tous les êtres, à l'origine, avaient été créés par Dieu égaux. Il dit, en effet, que primitivement Dieu créa exclusivement des êtres raisonnables et qu'il les fit tous égaux. L'inégalité, qui fit son apparition dans ces êtres, fut l'œuvre de leur libre arbitre; elle vint de ce que, parmi ces êtres, les uns se tournèrent, à des degrés divers, du côté de Dieu et de ce que les autres, à des degrés divers, se détournèrent de Dieu. Celles de ces créatures raisonnables qui, par leur libre arbitre, se tournèrent vers Dieu, furent, selon la diversité de leurs mérites, promues aux divers ordres des anges. Quant à celles qui se détournèrent de Dieu, elles furent attachées à des corps qui varièrent selon la grandeur de leur culpabilité. Et c'est là, selon lui, la cause de la création et de la diversité des corps.

Mais, d'après cette théorie, la création de tous les êtres

corporels aurait été destinée à punir le péché et non à communiquer la bonté de Dieu aux créatures. Cela va contre cette parole de la *Genèse*, 1, 31 : « Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites et elles étaient très bonnes ». Et, selon ce que dit Augustin (*Cité de Dieu*, 2, 23) : « Prétendre que Dieu, en mettant le seul soleil qui existe dans le seul monde qui existe, ne s'est pas préoccupé de faire un être décoratif ni de pourvoir aux besoins des choses corporelles, mais que le soleil est destiné à infliger à une âme coupable la punition qu'elle méritait; d'où il suit que le monde aurait cent soleils si cent âmes avaient péché de la même manière, n'est-ce pas le comble de l'extravagance? »

C'est pourquoi l'on doit dire que la sagesse de Dieu, qui est la cause de la distinction des choses, est aussi la cause de leur inégalité. Voici pourquoi.

Il y a deux sortes de distinctions : l'une, qui est formelle, a lieu dans les êtres qui diffèrent par l'espèce; l'autre, qui est matérielle, a lieu dans les êtres qui ne diffèrent que par le nombre. La matière existant à cause de la forme, la distinction matérielle existe à cause de la distinction formelle. C'est pourquoi nous voyons que, dans les êtres incorruptibles, il n'y a qu'un seul individu par espèce, parce qu'il suffit d'un seul pour conserver l'espèce. Mais, dans les êtres engendrés et corruptibles, chaque espèce compte de nombreux individus qui assurent son maintien. D'où il appert que la distinction formelle dépasse en importance la distinction matérielle. Or la distinction formelle requiert l'inégalité parce que, selon ce qui est dit dans la *Métaphysique*, 8, 10 il en est des formes comme des nombres, dans lesquels une unité de plus ou de moins suffit à changer l'espèce. C'est pourquoi nous voyons que les choses de la nature sont graduellement hiérarchisées. Par exemple les composés sont plus parfaits que les éléments, les plantes plus parfaites que les minéraux, les animaux plus parfaits que les plantes, les hommes plus parfaits que les autres animaux. Et, dans chacun de ces groupes, il y a une espèce plus parfaite que les autres. Donc, comme la sagesse divine a produit la variété des choses en vue de la perfection de l'univers, c'est aussi pour le même motif qu'elle a produit l'inégalité. Car l'univers ne serait pas parfait, s'il n'existait dans les êtres qu'un seul degré de bonté.

A la première objection on doit donc dire qu'il appartient à un agent très bon de produire un effet qui, dans son ensemble,

soit très bon. Toutefois il n'est pas tenu de faire que chaque partie considérée en elle-même soit très bonne; il suffit qu'elle soit très bonne au point de vue de son adaptation à l'ensemble. Car la bonté de l'animal serait détruite, si chacune de ses parties avait la valeur de l'œil. Ainsi donc Dieu a fait l'ensemble de l'univers très bon, autant qu'une créature peut l'être; quant aux créatures prises individuellement, il a fait les unes meilleures que les autres, il ne les a pas faites toutes très bonnes. C'est pour cela qu'il est dit de chacune des créatures (*Genèse*, 1, 4) : « Dieu vit que la lumière était bonne », et ainsi de suite. Mais il est dit de l'ensemble : « Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes ».

A la seconde on doit dire : Ce qui découle tout d'abord de l'unité c'est l'égalité. Vient ensuite la multiplicité. C'est pourquoi du Père, à qui l'unité est appropriée selon Augustin (*De la doctrine chrétienne*, 1, 5) procède le Fils, à qui l'égalité est appropriée. Puis vient la créature à laquelle appartient l'inégalité. Pourtant les créatures elles-mêmes participent à une certaine égalité, qui est l'égalité d'adaptation.

A la troisième on doit dire que cette raison a paru décisive à Origène (*Périarchon*, 1, 7). Mais elle n'a d'application que dans la distribution des récompenses dont l'inégalité suppose des mérites inégaux. Mais, en ce qui concerne l'ordonnance des êtres, l'inégalité des parties ne provient pas d'une inégalité préalable, soit dans les mérites soit dans la disposition de la matière. Elle a sa raison d'être dans la perfection de l'ensemble. C'est d'ailleurs ce que l'on constate dans les œuvres de l'art humain. La différence qui existe entre le toit et le fondement, n'est pas la résultante de la diversité des matériaux. Au contraire, c'est pour obtenir une maison devant sa perfection à la diversité de ses parties que l'ouvrier utilise des matériaux différents. Ces matériaux différents, il les ferait s'il pouvait les faire.

Art. 3. — N'existe-t-il qu'un seul monde?

L'ordre qui existe dans les êtres prouve manifestement l'unité du monde.

QUESTION XLVIII

DE LA DISTINCTION DES ÊTRES EN PARTICULIER

On doit maintenant traiter de la variété des êtres en particulier : d'abord de la variété du bien et du mal, puis de la variété des créatures spirituelles et des créatures corporelles.

Le premier point comporte l'étude du mal et de la cause du mal. Au sujet du mal six questions se posent : 1^o Le mal est-il une nature? 2^o Le mal se trouve-t-il dans les êtres? 3^o Le mal est-il dans le bien comme dans son sujet? 4^o Le mal altère-t-il le bien totalement? 5^o La peine et la faute sont-elles les divisions du mal? 6^o Où est-ce qu'il y a le plus de mal? Est-ce dans la peine ou dans la faute?

Art. 1. — Le mal est-il une nature?

Le bien est tout ce qui est désirable. Et chaque nature désirant son existence et sa perfection, la perfection de n'importe quelle nature est un bien. Il suit de là que le mal ne peut désigner ni un être existant, ni une forme, ni une nature. Il reste donc que le mal désigne l'absence d'un bien.

Art. 2. — Y a-t-il du mal dans les êtres?

1^o Il semble qu'il n'y a pas de mal dans les êtres. Car tout ce qui se trouve dans les êtres est ou de l'être ou une privation de l'être, c'est-à-dire du non-être. Or Denys (*Des noms divins* 4, 4) dit que le mal est loin de l'être et encore plus loin du non-être. Donc le mal ne se trouve d'aucune manière dans les créatures.

2^o De plus, tout être est une chose et réciproquement. Donc si le mal existe dans les êtres il s'ensuit que le mal est une chose, ce qui va contre ce qui a été dit dans l'article précédent.

3^o De plus, ce qu'il y a de plus blanc c'est ce qui contient le moins de noir, ainsi qu'il est dit dans les *Topiques* d'Aristote, 4. Donc ce qu'il y a de mieux c'est ce qui contient le moins de mal. Or Dieu, plus encore que la nature, fait toujours ce qu'il y a de mieux. Donc dans les choses faites par Dieu il ne se trouve aucun mal.

Mais, à l'encontre, les arguments précédents tendent à

supprimer les prohibitions et les peines qui n'ont pour objet que les maux.

RÉPONSE. — On doit dire que, comme on l'a vu plus haut (47, 1 et 2) la perfection de l'univers demande de l'inégalité dans les êtres, pour que tous les degrés de la bonté soient réalisés. Or, parmi les degrés de la bonté, il y en a un qui consiste en ce qu'un être a une bonté telle qu'il ne peut jamais déchoir. Mais il y a un autre degré de bonté consistant en ce qu'un être peut défaillir dans le bien. Or ces degrés apparaissent dans l'existence elle-même. Il y a, en effet, des êtres qui ne peuvent pas perdre leur existence, ce sont les êtres incorruptibles; il y en a d'autres, au contraire, qui peuvent la perdre, ce sont les êtres corruptibles.

Donc de même que la perfection de l'univers demande qu'il n'y ait pas seulement des êtres incorruptibles, mais aussi des êtres corruptibles, de même la perfection de l'univers demande que certains êtres puissent défaillir dans la bonté, condition dont la conséquence est qu'ils ont parfois des défaillances. Or le mal consiste précisément dans la privation du bien. D'où il est manifeste qu'il y a du mal dans les êtres comme il y a de la corruption. Car la corruption, elle aussi, est un certain mal.

A la première objection on doit donc dire que le mal diffère à la fois de ce qui est à proprement parler de l'être et de ce qui est à proprement parler du non-être; parce qu'il n'est ni une manière d'être ni une simple négation, mais une privation.

A la seconde on doit dire : L'être, ainsi qu'on le voit dans la *Métaphysique*, 5, 14 s'entend dans un double sens. Dans un premier sens il désigne l'entité de la chose dans laquelle on distingue dix catégories. Il est alors identique à la chose et, dans ce sens, la privation n'est pas un être; d'où il suit que le mal non plus n'est pas un être. Dans un autre sens l'être désigne la vérité d'une proposition; il établit un lien dont l'indice est le verbe « est ». Cet être est celui qui répond à la question « est-ce? » Dans ce sens nous disons que la cécité est dans l'œil ou que telle autre privation est. Dans ce sens le mal lui-même est un être. C'est pour avoir ignoré cette distinction que quelques-uns, ayant observé que certaines choses sont dites mauvaises et que le mal est dit être dans les choses, ont cru que le mal est une chose.

A la troisième on doit dire : Dieu, la nature et n'importe quel agent, fait ce qu'il y a de mieux pour le tout, mais non ce

qu'il y a de mieux-pour chaque partie, à moins qu'on ne considère la partie dans son rapport avec le tout, comme on l'a dit plus haut (47, 2). Le tout lui-même, c'est-à-dire l'universalité des créatures, est meilleur et plus parfait s'il y a en lui des êtres susceptibles de défaillir et défaillants de temps en temps, sans que Dieu y mette obstacle. Ceci a lieu, d'abord parce que, selon ce que dit Denys (*Des noms divins*, 4, 4) il n'appartient pas à la Providence de détruire la nature mais de la sauver. Or il est dans la nature des choses que ce qui est susceptible de défaillir, éprouve parfois de la défaillance. Ensuite parce que, selon le mot d'Augustin (*Enchiridion*, 11) : « Dieu est assez puissant pour tirer le bien du mal ». C'est pourquoi beaucoup de biens disparaîtraient si Dieu ne permettait aucun mal. Car il n'y aurait pas de feu, si l'air n'était pas corrompu, le lion ne pourrait pas entretenir sa vie, si l'âne n'était pas tué. Et s'il n'y avait un persécuteur inique, on ne pourrait célébrer ni la justice vengeresse ni la patience de la victime.

Art. 3. — Le mal est-il dans le bien comme dans son sujet?

1^o Il semble que le mal n'est pas dans le bien comme dans son sujet. Car tout ce qui existe est bon. Or Denys dit (*Des noms divins*, 4, 23) que le mal n'a pas d'existence et n'est pas dans les êtres existants. Donc le mal n'est pas dans le bien comme dans son sujet.

2^o De plus, le mal n'est pas un être, mais le bien est un être. Or le non-être n'a pas besoin d'avoir de l'être pour sujet. Donc le mal lui non plus ne requiert pas un bien qui lui serve de sujet.

3^o De plus, étant donnés deux contraires, l'un n'est pas le sujet de l'autre. Or le bien et le mal sont contraires. Donc le mal n'est pas dans le bien comme dans son sujet.

4^o De plus, on dit que ce dans quoi la blancheur est comme dans son sujet est blanc. D'où il suit que ce dans quoi le mal est comme dans son sujet est mauvais. Si donc le mal est dans le bien comme dans son sujet, on arrive à ce résultat que le bien est mal contrairement à la parole d'Isaïe (5, 20) : « Malheur à vous qui donnez au mal le nom de bien et au bien le nom de mal ».

Mais, à l'encontre, Augustin dit dans l'*Enchiridion*, 14 : « C'est seulement dans le bien que le mal existe ».

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Ainsi qu'on l'a vu dans le premier article de cette question, le mal est l'absence du bien.

Mais ce n'est pas n'importe quelle absence du bien qui est appelée mal. Car l'absence du bien peut être entendue dans le sens privatif ou dans le sens négatif. Entendue dans le sens négatif l'absence du bien n'est pas un mal, autrement il s'ensuivrait que tout ce qui n'existe pas est mal. Il s'ensuivrait aussi qu'une chose est mauvaise pour ce seul motif qu'elle ne possède pas le bien d'une autre chose. Par exemple, l'homme serait mauvais parce qu'il n'a pas l'agilité du daim ou la force du lion. Mais entendue dans le sens privatif, l'absence du bien est appelée un mal, tout comme la privation de la vue est appelée cécité. Or la privation et la forme ont toutes deux le même sujet, à savoir l'être en puissance : soit l'être en puissance dans le sens rigoureux du mot, comme la matière première qui est le sujet de la forme substantielle et de la privation opposée; soit l'être en puissance à un certain point de vue et réellement en acte, comme le corps diaphane qui est le sujet des ténèbres et de la lumière. Or la forme, par laquelle une chose est en acte, est manifestement une perfection et un bien. Il suit de là que tout être en acte est un bien. De même tout être en puissance, considéré comme tel, est aussi un bien à cause de son rapport avec le bien. Car, puisqu'il est un être en puissance, il est aussi un bien en puissance. On doit donc conclure que le sujet du mal est le bien.

A la première objection on doit dire : La pensée de Denys est que le mal n'est pas dans un être comme une partie ou une propriété naturelle de cet être.

A la seconde on doit dire : Le non-être entendu négativement n'a pas besoin d'un sujet. Mais, selon ce que dit la *Métaphysique* (4, 4 et 5, 27) la privation est la négation dans un sujet. Et c'est cette sorte de non-être qui est le mal.

A la troisième on doit dire : Ce qui sert de sujet au mal ce n'est pas le bien qui lui est opposé, c'est un autre bien. Ainsi le sujet de la cécité ce n'est pas la vue, c'est l'animal. Sans doute, comme l'observe Augustin (*Enchiridion*, 13), la règle des dialecticiens, d'après laquelle les contraires ne peuvent pas être simultanément paraître induire en erreur. Mais le principe posé plus haut doit s'entendre du bien et du mal considérés d'une manière générale, et non de tel bien et de tel mal considérés d'une manière spéciale. Or le blanc et le noir, le doux et l'amer, et les autres contraires analogues ne s'entendent que dans un sens spécial, parce qu'ils appartiennent à des genres déterminés. Le bien, au contraire, enveloppe tous les genres.

C'est pourquoi un bien peut exister en même temps que la privation d'un autre bien.

A la quatrième on doit dire que le prophète maudit ceux qui taxent de mal le bien en tant que bien. Ceci n'a rien de commun avec ce qui a été dit dans le corps de l'article.

Art. 4. — Le mal corrompt-il le bien totalement?

On doit distinguer trois sortes de biens : l'un qui est opposé au mal, comme la vue est opposée à la cécité; l'autre qui est le sujet du mal, comme la substance de l'air par rapport aux ténèbres; le troisième qui est l'aptitude du sujet à l'acte. Le premier bien est détruit complètement par le mal; le second n'est ni détruit ni même affaibli par le mal; le troisième est diminué mais non détruit complètement.

Art. 5. — Le mal est-il suffisamment divisé en mal de la peine et mal de la faute?

1^o Il semble que le mal n'est pas suffisamment divisé en mal de la peine et mal de la faute. Car toute défectuosité paraît être un mal. Or, dans toutes les créatures, se trouve une défectuosité consistant en ce qu'elles ne peuvent se conserver dans l'existence; et cette défectuosité n'est ni une peine ni une faute. Donc la division du mal en peine et faute est insuffisante.

2^o De plus, dans les êtres dénués de raison il n'y a ni faute ni peine. Pourtant il y a en eux de la corruption et de la défectuosité qui sont des maux. Donc le mal n'est pas toujours une peine ou une faute.

3^o De plus la tentation est un mal. Pourtant elle n'est pas une faute, car la Glose ordinaire commentant le texte II *Cor.* 12, 7, dit : « La tentation à laquelle on ne consent pas n'est pas un péché, mais elle sert à éprouver la vertu ». Elle n'est pas non plus une peine puisqu'elle vient avant la faute, tandis que la peine vient après. Donc la division du mal en peine et en faute est incomplète.

Mais, à l'encontre, il semble que cette division est superflue. Car, selon ce que dit Augustin (*Enchiridion*, 12) : « Le mal est ainsi appelé parce qu'il est nuisible ». Or ce qui est nuisible a un caractère pénal. Donc les maux appartiennent tous à la catégorie de la peine.

RÉPONSE. — On doit dire : Ainsi qu'on l'a vu plus haut

(art. 3), le mal est la privation du bien qui consiste principalement et directement dans la perfection et l'acte. Or on distingue l'acte premier et l'acte second. L'acte premier est la forme d'un être et son intégrité. L'acte second est l'activité de cet être considérée dans son exercice. Il y a donc aussi deux espèces de maux. L'une consiste dans la suppression de la forme d'un être ou d'une partie nécessaire à l'intégrité de cet être. C'est pour ce motif que la privation de la vue ou d'un membre est un mal. L'autre espèce de mal consiste en ce que l'activité d'un être qui devrait s'exercer, ne s'exerce pas ou en ce qu'elle ne s'exerce pas comme il faudrait. Comme le bien est, à proprement parler, l'objet de la volonté, le mal qui est la privation du bien se trouve surtout dans les créatures raisonnables qui ont la volonté. Donc le mal, qui consiste dans la soustraction de la forme et de l'intégrité d'un être, a le caractère d'une peine, surtout si l'on suppose tous les êtres soumis à la providence et à la justice de Dieu, ainsi qu'on a vu plus haut (22, 2). Car il est de la nature de la peine d'être contraire à la volonté. Quant au mal qui consiste dans le refus volontaire de mettre l'activité en exercice, il a le caractère d'une faute. Car on considère comme coupable d'une faute celui qui s'écarte volontairement de la perfection dans une action dont il est le maître. Par conséquent tout mal considéré dans les choses volontaires est une peine ou une faute.

A la première objection on doit donc dire que le mal étant, ainsi qu'on l'a dit plus haut (art. 3) non pas la simple négation mais la privation d'un bien, ce n'est pas toute défectuosité dans le bien qui est un mal mais seulement la défectuosité à l'égard d'un bien qui est conforme à la nature et qui doit être possédé. Ainsi l'absence de la vue, qui est un mal dans l'animal, ne l'est pas dans la pierre, parce qu'il n'est pas dans la nature de la pierre d'avoir la vue. De même aussi il n'est pas dans la nature de la créature qu'elle se conserve elle-même dans l'existence. Car celui qui donne l'être est aussi celui qui le conserve. C'est pourquoi l'absence de ce bien n'est pas un mal chez la créature.

A la seconde on doit dire que la peine et la faute ne divisent pas le mal considéré d'une manière absolue, mais seulement le mal considéré dans les choses soumises à la volonté.

A la troisième on doit dire : La tentation entendue dans le sens de provocation au mal est toujours une faute de la part du tentateur. Considérée dans l'être tenté elle ne l'est que

dans la mesure où celui-ci est ébranlé. Car il faut un ébranlement pour que l'action passe de l'agent au patient. Mais, dans la mesure où l'être tenté est incliné vers le mal par le tentateur, il est coupable d'une faute.

A l'argument opposé on doit dire qu'il est de la nature de la peine de nuire à l'agent considéré en lui-même, mais qu'il est de la nature de la faute de nuire à l'agent considéré dans son action. La peine et la faute sont donc comprises toutes deux dans la notion du mal considéré comme chose nuisible.

Art. 6. — Y a-t-il plus de mal dans la peine que dans la faute?

1^o Il semble que la peine contient plus de mal que la faute. Car la faute est à la peine ce que le mérite est à la récompense. Or il y a plus de bien dans la récompense que dans le mérite, puisqu'elle est le but auquel tend le mérite. Donc il y a plus de mal dans la peine que dans la faute.

2^o De plus, il y a plus de mal là où il y a opposition à un plus grand bien. Or la peine, ainsi qu'on l'a dit dans l'article précédent, est opposée au bien de l'agent, tandis que la faute est opposée au bien de l'action. Donc, puisque l'agent est meilleur que son action, la peine semble être un mal pire que la faute.

3^o De plus la privation de la fin est une peine qui s'appelle la privation de la vision divine. Or le mal de la faute consiste dans la privation du rapport avec la fin. Donc la peine est un mal plus grand que la faute.

Mais, à l'encontre, l'ouvrier prudent produit un moindre mal pour en éviter un plus grand; c'est ainsi que le médecin coupe un membre pour préserver le corps de la gangrène. Or la sagesse de Dieu décrète la peine pour éviter la faute. Donc la faute est un mal plus grand que la peine.

RÉPONSE. — On doit dire qu'il y a plus de mal dans la faute que dans la peine. Et par peine on n'entend pas ici seulement la peine sensible, qui consiste dans la privation des biens corporels qui pour plusieurs est la seule source de peines. On prend la peine dans son sens général, et l'on considère comme des peines la privation de la grâce ainsi que la privation de la gloire.

Il y a à cela deux raisons. La première est que ce qui rend mauvais, c'est le mal de la faute et non le mal de la peine, selon ce que dit Denys (*Des noms divins*, 4, 4) : « Etre puni n'est pas un mal; ce qui est un mal c'est de mériter la peine ». Ceci

tient à ce que le bien, à proprement parler, est un être en acte et non en puissance, et que l'acte par excellence est l'opération ou l'usage de choses que l'on possède. Le vrai bien pour l'homme consiste donc dans la bonne opération ou dans le bon usage des choses qu'il possède. Et, comme c'est par la volonté que nous usons des choses, il s'ensuit que ce qui rend l'homme bon, c'est la bonne volonté qui fait qu'il use bien des choses qu'il possède, et que ce qui le rend mauvais c'est la mauvaise volonté. Car celui dont la volonté est mauvaise peut mal user même du bien qu'il possède : tel un grammairien qui, de parti pris, parle incorrectement. Or la faute consiste dans l'acte désordonné de la volonté, tandis que la peine consiste dans la privation d'une des choses dont use la volonté. Il suit de là que le mal est plus complètement dans la faute que dans la peine.

La seconde raison vient de ce que Dieu est l'auteur du mal de la peine, mais non du mal de la faute. Ceci tient à ce que le mal de la peine est la privation du bien de la créature, soit que ce bien soit créé comme la cécité qui est la privation de la vue, soit qu'il soit incréé comme la privation de la vision divine qui enlève à la créature le bien incréé. Au contraire, le mal de la faute est directement opposé au bien incréé. Car il est opposé à l'accomplissement de la volonté divine et à l'amour divin qui aime le bien divin en lui-même et non pas seulement comme objet de jouissance pour la créature. Il est donc clair qu'il y a plus de mal dans la faute que dans la peine.

A la première objection on doit donc dire ceci : Sans doute la faute a pour résultat la peine, comme le mérite a la récompense pour résultat; mais la faute ne tend pas à la peine comme le mérite tend à la récompense. Au contraire, la peine est infligée pour que la faute soit évitée. La faute est donc pire que la peine.

A la seconde on doit dire ceci : L'ordre détruit par la faute c'est l'ordre qui devrait être dans l'action et qui est la perfection au second degré. Le bien dont l'agent est ainsi privé est donc plus parfait que celui dont il est privé par la peine et qu'est la perfection au premier degré.

A la troisième on doit dire ceci : La peine n'est pas à la faute ce qu'est la fin au rapport avec la fin. Car la faute et la peine peuvent, l'une aussi bien que l'autre, priver de la fin et du rapport avec la fin. Mais, dans la peine, c'est l'homme lui-même qui est détourné de sa fin et du rapport avec sa fin.

Dans la faute c'est l'action elle-même qui n'a pas le rapport qu'elle devrait avoir avec sa fin.

QUESTION XLIX

DE LA CAUSE DU MAL

Il s'agit maintenant de chercher la cause du mal. Sur ce point trois questions se posent : 1^o Le bien peut-il être la cause du mal? 2^o Le bien absolu, qui est Dieu, peut-il être la cause du mal? 3^o Y a-t-il un mal absolu qui serait la cause de tous les maux?

Art. 1. — Le bien peut-il être la cause du mal?

1^o Il semble que le bien ne peut pas être la cause du mal. Car il est dit (*Matt.* 7, 18) : « Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits ».

2^o De plus, étant donnés deux contraires, l'un ne peut être la cause de l'autre. Or le mal est le contraire du bien. Donc le bien ne peut être la cause du mal.

3^o De plus, un effet défectueux ne peut avoir qu'une cause défectueuse. Or le mal est un effet défectueux. Donc, s'il a une cause, cette cause est défectueuse. Or tout ce qui est défectueux est un mal. Donc la cause du mal ne peut être qu'un mal.

4^o De plus, Denys dit (*Des noms divins*, 4, 4) : « Le mal n'a pas de cause ». Donc le bien n'est pas la cause du mal.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*Contre Julien*, 1, 9) : « Il n'y a pas pour le mal d'autre origine possible que le bien ».

RÉPONSE. — On doit dire qu'il est nécessaire d'attribuer en quelque manière une cause au mal quel qu'il soit. Car le mal est la privation d'un bien que réclame la nature et qui devrait exister. Or, quand un être est privé de l'état qui est conforme à sa nature et qu'il devrait avoir, cela ne peut provenir que d'une cause qui l'a mis hors de cet état. Car un corps grave ne monte pas sans être poussé, et l'agent n'échoue dans son action que par suite d'un obstacle. Or le bien seul peut être cause, car pour être cause il faut être; et tout être, considéré comme tel, est bon.

Si nous considérons les diverses espèces de causes, nous voyons que l'agent, la forme, la fin impliquent une perfection

qui ne convient qu'au bien. La matière elle-même, en tant qu'elle est en puissance au bien, appartient à la catégorie du bien. Or on a déjà vu plus haut (art. 3) que le bien est cause du mal par manière de cause matérielle. Car on a montré que le bien est le sujet du mal. Quant à la cause formelle le mal n'en a pas puisqu'il est, au contraire, la privation d'une forme. De même il n'a pas de cause finale, mais il est, au contraire, la privation du rapport avec la fin requise. Car ce n'est pas seulement la fin qui est bonne; le moyen qui mène à la fin est bon, lui aussi. Pour ce qui est de la cause efficiente, le mal n'en a pas directement; il n'en a que par accident.

Pour comprendre ceci il faut savoir que le mal est réalisé d'une manière dans l'action et d'une autre manière dans l'effet. Il intervient dans l'action par la défectuosité d'un des principes de l'action, que ce soit l'agent principal ou l'agent instrumental. Par exemple la privation du mouvement dans l'animal peut venir soit de la faiblesse de la faculté motrice comme chez les enfants, soit seulement de l'inaptitude du nombre, comme chez les boiteux.

Considéré dans l'effet, le mal y est causé tantôt par la vertu de l'agent mais en dehors de son effet propre, tantôt par la défectuosité de l'agent ou de la matière. Il a pour cause la vertu ou la perfection de l'agent quand la forme à laquelle tend l'agent a pour conséquence nécessaire la privation d'une autre forme. C'est ainsi que la forme du feu a pour conséquence de priver l'air et l'eau de leur forme. Plus le feu a de vertu, mieux il imprime sa forme; mais, en revanche, plus grande aussi est la corruption qu'il produit dans son contraire. C'est pourquoi le mal et la corruption de l'air et de l'eau a pour cause la perfection du feu. Mais ceci a lieu par accident, car le feu ne se propose pas de priver l'eau de sa forme; il veut réaliser sa propre forme. Mais ceci le conduit par accident à cela.

Si la défectuosité est dans l'effet propre du feu, par exemple si le feu ne chauffe pas, ceci tient ou à la défectuosité de l'action laquelle se ramène à la défectuosité d'un principe, comme on l'a dit plus haut; ou bien elle provient de l'inaptitude de la matière qui ne reçoit pas l'action du feu. Mais cette défectuosité est un accident du bien parce que ce qui lui appartient directement c'est l'action. Il est donc vrai que le mal, sous quelque aspect qu'on l'envisage, n'a de cause que par accident.

A la première objection on doit donc dire que, selon le mot d'Augustin, (*Contre Julien*, 1, 9) : « L'arbre mauvais dont parle

le Seigneur est la mauvaise volonté, tandis que l'arbre bon est la bonne volonté ». Et, sans doute, une volonté qui est bonne ne produit pas un acte moralement mauvais, puisque c'est la bonté de la volonté qui donne à l'acte sa bonté morale. Mais l'orientation de la mauvaise volonté a pour cause la créature raisonnable. Or celle-ci est bonne et c'est elle qui est la cause du mal.

A la seconde on doit dire que le bien ne produit pas le mal qui lui est contraire, mais un autre mal. C'est ainsi que la bonté du feu produit le mal de l'eau et que l'homme qui, considéré dans sa nature est bon, produit l'acte moralement mauvais. Et ceci a lieu par accident, comme on l'a dit plus haut et dans 19, 9. Mais il arrive aussi à l'un des contraires de produire l'autre par accident. C'est ainsi que le froid qui enveloppe un corps le chauffe en ramenant la chaleur à l'intérieur.

A la troisième on doit dire que la cause défectueuse qui produit le mal agit d'une manière dans le monde de la volonté et d'une autre manière dans le monde de la nature. Car l'agent naturel produit son effet tel qu'il est lui-même, à moins d'être empêché par un obstacle extérieur. Et cela même est chez lui une défectuosité. C'est pourquoi au mal dans l'effet préexiste toujours un mal dans l'agent ou dans la matière, ainsi qu'on l'a dit dans le corps de l'article. Mais, dans le monde de la volonté, la défectuosité de l'acte vient de ce que la volonté, en produisant l'acte, ne se soumet pas à sa règle. Or cette défectuosité de la volonté n'est pas une faute, mais elle a pour conséquence une faute quand l'acte est produit avec cette défectuosité.

A la quatrième on doit dire que le mal n'a pas de cause directement mais par accident, ainsi qu'il a été dit dans le corps de l'article.

Art. 2. — Le souverain bien, qui est Dieu, est-il la cause du mal?

1^o Il semble que le souverain bien, qui est Dieu, est la cause du mal. Car il est dit (*Isaïe*, 45, 6) : « Je suis le Seigneur et il n'y a pas d'autre Dieu que moi. C'est moi qui fais la lumière et les ténèbres, moi qui fais la paix et qui crée le mal ». Et ailleurs (*Amos*, 3, 6) : « Y a-t-il un mal dans la cité sans que le Seigneur l'ait fait? »

2^o De plus, l'effet de la cause seconde se ramène à la cause première. Or le bien est la cause du mal ainsi qu'il a été dit dans l'article précédent. Donc, puisque Dieu est la cause de

tout bien, ainsi qu'on l'a montré plus haut (6, 1 et 4), il s'ensuit que tout mal aussi vient de Dieu.

3^o De plus, selon le mot de la *Physique*, 2, 30, ce qui pour le navire une cause de salut, est aussi pour lui une cause de danger. Or Dieu est la cause qui sauve tous les êtres. Donc il est aussi la cause de toute perdition et de tout mal.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*Des quatre-vingt-trois questions*, 21) : « Dieu n'est pas l'auteur du mal, parce qu'il conduit pas au néant ».

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Ainsi qu'on l'a vu dans l'article précédent, le mal qui consiste dans la défectuosité de l'action, a toujours pour cause la défectuosité de l'agent. Or en Dieu aucune défectuosité n'existe; ce qui existe c'est seulement la perfection absolue comme on l'a montré plus haut (4 tout entier). C'est pourquoi le mal, qui consiste dans la défectuosité de l'action ou qui est produit par la défectuosité de l'agent, ne se ramène pas à Dieu comme à sa cause.

Quant au mal qui consiste dans la corruption de certaines choses, il se ramène à Dieu comme à sa cause. Et ceci est évident tant dans le monde de la nature que dans le monde de la volonté. On a vu, en effet, dans l'article précédent qu'un agent qui, par sa vertu, produit une forme dont une corruption et une défectuosité est la conséquence, produit cette corruption et cette défectuosité par sa vertu. Or il est évident que la forme voulue principalement par Dieu dans les choses créées c'est le bien qui consiste dans l'ordre de l'univers. Et l'ordre de l'univers exige, comme on l'a dit plus haut (48, 2 et 22, à 2) qu'il y ait des êtres susceptibles de défaillir et défaillant parfois. Ainsi donc Dieu, en même temps qu'il produit dans les êtres le bien de l'ordre universel, produit, par voie de conséquence et comme par accident, des corruptions dans les êtres selon ce qui est dit (I *Rois*, 2, 6) : « Le Seigneur produit la mort et la vie ». Quant au texte de la *Sagesse*, 1, 13 qui dit que « Dieu n'a pas fait la mort », il faut l'entendre en ce sens que Dieu ne veut pas la mort pour elle-même. De plus, l'ordre de l'univers appartient à l'ordre de la justice qui exige la punition des pécheurs. A ce point de vue Dieu est l'auteur du mal consistant dans la peine, mais il n'est pas l'auteur du mal consistant dans le péché pour la raison indiquée plus haut au début du corps de l'article.

A la première objection on doit répondre que ces textes visent le mal de la peine et non le mal du péché.

A la seconde on doit dire ceci : L'effet de la cause seconde déficiente se ramène à la cause première non déficiente, pour ce qui concerne l'être et la perfection qui est en lui, mais non pour ce qui concerne la défectuosité. Ainsi, dans la marche du boiteux, tout ce qui est mouvement vient de la faculté motrice, mais la claudication elle-même vient de la jambe qui est courbe et non de la faculté motrice. De même, tout ce qu'il y a d'être et d'acte dans l'action mauvaise se ramène à Dieu comme à sa cause, mais la défectuosité vient de la cause seconde qui est déficiente, et non de Dieu.

A la troisième on doit dire : Le naufrage du navire a pour cause le pilote, qui n'a pas fait ce qu'il fallait pour sauver le navire. Mais Dieu n'omet pas de faire ce qui est nécessaire pour le salut. Le cas n'est donc pas le même.

Art. 3. — Y a-t-il un souverain mal qui est cause de tout mal?

1^o Il semble qu'il y a un souverain mal cause de tout le mal. Car les effets contraires ont des causes contraires, selon ce qui est dit dans la *Politique*, 5, 8. Or il y a des choses contraires ainsi que l'enseigne l'*Ecclésiastique*, 33, 15 : « Le bien est le contraire du mal et la mort le contraire de la vie. De même, le pécheur est le contraire de l'homme juste ». Donc il y a des principes contraires, l'un pour le bien, l'autre pour le mal.

2^o De plus, quand un des contraires est dans la nature, l'autre y est aussi, selon ce qui est dit dans le traité *Du ciel et du monde*, 2, 19. Or il y a dans la nature un souverain bien qui est la cause de tout bien, ainsi qu'on l'a montré plus haut (6, 2 et 4). Donc il y a aussi un souverain mal qui lui est opposé et qui est la cause de tout mal.

3^o De plus, de même qu'il y a dans les êtres du bien et du mieux; de même il y a aussi du mal et du pire. Or le bien et le mieux n'existent que par rapport au souverain bien. Donc le mal et le pire existent par rapport à un souverain mal.

4^o De plus, tout ce qui existe par participation se ramène à ce qui existe par essence. Or les choses qui, parmi nous, sont mauvaises, ne sont pas mauvaises par essence mais par participation. Donc il doit se trouver un souverain mal qui est la cause de tout mal.

5^o De plus, tout ce qui existe par accident se ramène à ce qui existe par soi. Or le bien est la cause du mal par accident. Donc il faut admettre l'existence d'un souverain mal qui est par soi la cause des maux. Et l'on ne peut pas dire que le mal

n'a pas de cause par soi mais seulement par accident. Car, s'il en était ainsi, le mal ne serait pas fréquent, il n'arriverait que rarement.

6^o De plus, le mal de l'effet se ramène au mal de la cause, attendu que l'effet défectueux vient d'une cause défectueuse, comme on l'a dit plus haut (art. 1 et 2). Or on ne peut pas remonter jusqu'à l'infini. Donc il faut trouver un premier mal qui soit la cause de tout mal.

Mais, à l'encontre, le souverain bien est la cause de tout être, ainsi qu'on l'a montré plus haut (6, 4). Donc il ne peut exister un principe opposé qui soit la cause des maux.

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Il résulte avec évidence de ce qui précède qu'il n'existe pas un premier principe des maux, comme il existe un premier principe des biens.

Premièrement, parce que le premier principe des biens est bon par son essence comme on l'a montré plus haut (6, 3 et 4). Or rien ne peut être mauvais par son essence. Car on a montré (6, 4 et 48, 3) que tout être, en tant qu'être, est bon, et que le mal existe exclusivement dans le bien comme dans son sujet.

Secondement, parce que le premier principe des biens est le bien souverain et parfait qui a, d'avance, en lui-même toute bonté, comme on l'a montré (6, 2). Mais il ne peut pas y avoir de souverain mal, parce que, comme on l'a montré (48, 4), le mal, tout en diminuant le bien, n'arrive pourtant jamais à le supprimer totalement. Il reste donc toujours du bien et, par conséquent, il ne peut exister un être qui soit complètement et absolument mauvais. Pour ce motif le Philosophe dit (*Ethique*, 4, 5) que, s'il existait un mal absolu, il se détruirait lui-même. En effet, si l'on suppose accomplie la destruction complète du bien (requis pour l'existence d'un mal absolu) le mal disparaîtra, faute d'un sujet qui lui est nécessaire pour exister, puisqu'il a le bien pour sujet.

Troisièmement, parce qu'il y a incompatibilité entre la nature du mal et la nature du premier principe. Cette incompatibilité vient d'abord de ce que le mal a pour cause le bien, comme on l'a montré dans cette question (art. 1 et 2). Elle vient aussi de ce que le mal, ne pouvant être cause que par accident, ne peut être cause première, attendu que la cause par accident est postérieure à la cause qui l'est par soi, comme le montre clairement la *Physique*, 2, 66. Ceux qui ont admis deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, sont tombés dans cette erreur par une raison qui a donné naissance à d'autres

erreurs dans l'antiquité. Cette raison, c'est qu'ils n'ont pas considéré la cause universelle de tout l'être, mais seulement les causes particulières d'effets particuliers. Par suite de cela, en effet, quand ils ont rencontré une chose nuisible par sa nature à une autre, ils ont conclu que la nature de cette chose était mauvaise. C'est comme si l'on disait que la nature du feu est mauvaise, parce que le feu a brûlé la cabane d'un pauvre. Or la bonté d'un être ne doit pas être appréciée d'après son rapport avec un être particulier. Elle doit être appréciée en elle-même, et d'après son rapport avec l'univers dans lequel chaque chose occupe le rang qui lui est assigné avec un ordre parfait, comme il résulte de ce qui a été dit (11, 3 et 4, 2). De même aussi ceux qui ont rencontré deux effets particuliers contraires dérivant de deux causes particulières contraires, n'ont pas su ramener les causes particulières contraires à la cause universelle qui réunit les contraires. C'est pourquoi ils ont conclu que la contrariété dans les causes remontait jusqu'aux premiers principes. Mais, les contraires se fondant tous dans un principe commun, une cause commune se rencontre nécessairement au-dessus des causes contraires immédiates. C'est ainsi que, au-dessus des qualités contraires des éléments, se trouve la vertu du corps céleste. De même, au-dessus de tout ce qui existe, se trouve un premier principe de l'existence comme on l'a montré plus haut (2, 3).

A la première objection on doit donc dire que les contraires s'unissent dans le genre auquel ils appartiennent et aussi dans l'existence. C'est pourquoi, bien qu'ils aient des causes particulières contraires, on doit néanmoins arriver à une première cause commune.

A la seconde on doit dire que la privation et la manière d'être ont naturellement le même sujet. Or le sujet de la privation, c'est l'être en puissance, ainsi qu'il a été dit (48, 3). C'est pourquoi le mal étant la privation du bien, comme cela résulte de ce qui a été dit dans la question précédente (art. 1, 2, 3) il est opposé au bien auquel est annexée la puissance, mais non au souverain bien qui est acte pur.

A la troisième on doit dire que chaque être est considéré selon sa nature propre. Or, de même que la forme est une perfection, la privation est une défectuosité. C'est pourquoi, dans tout ce qui est forme, perfection et bien, on considère l'approximation au terme parfait. Au contraire, dans la privation et le mal, on considère l'éloignement de ce terme. C'est

pourquoi le mal et le pire ne sont pas appelés ainsi par leur approximation à un souverain mal, comme le bien et le mieux sont appelés ainsi par leur approximation au souverain bien.

A la quatrième on doit dire qu'aucun être n'est dit mauvais par participation, mais parce qu'il est privé d'une participation. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de le ramener à un être mauvais par essence.

A la cinquième on doit dire que le mal ne peut pas avoir de cause si ce n'est par accident, comme on l'a montré plus haut (art. 1). C'est pourquoi il est impossible de le ramener à un être qui serait cause par soi du mal. Quant à ce qui est dit que le mal est commun, c'est tout simplement faux. Car les êtres susceptibles de génération et de corruption, dans lesquels exclusivement se rencontre le mal de la nature, ne sont qu'une partie modique de l'univers¹. De plus dans chaque espèce la défectuosité de la nature arrive exceptionnellement. C'est seulement parmi les hommes que le mal apparaît fréquemment². Ceci tient à ce que le bien de l'homme, en tant qu'homme, n'est pas du domaine des sens mais du domaine de la raison, et que le plus grand nombre des hommes suivent les sens plutôt que la raison³.

A la sixième on doit dire que, pour trouver les causes du mal, il s'agit non pas de remonter à l'infini, mais de ramener tous les maux à une cause bonne dont le mal provient par accident.

1. La terre n'occupe qu'une place « modique » au milieu des corps célestes qui, eux, sont incorruptibles et, par conséquent, à l'abri du mal. Nous apprendrons, il est vrai, plus loin (q. 70, 2, p. 232) que les corps célestes ont été créés pour l'homme, ce qui revient à dire que l'homme est seul à compter dans l'univers. Mais cette observation est prudemment passée sous silence dans notre thèse qu'elle aurait réduite à néant.

2. Rappelons que le carnage est universel dans le monde des êtres vivants et que, de plus, les animaux tout comme l'homme, sont la proie des microbes.

3. En suivant « les sens plutôt que la raison » les hommes obéissent à la loi de la nature que le Créateur leur a octroyée. Il est vrai que le désordre actuel est expliqué par le péché originel dont il sera question ultérieurement.

QUATRIÈME PARTIE

LES ANGES

QUESTION L

DE LA SUBSTANCE DES ANGES CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME ¹

ON doit maintenant s'occuper de la distinction de la créature corporelle et de la créature spirituelle. On étudiera premièrement la créature spirituelle qui, dans la Sainte Écriture, est appelée ange; secondement la créature exclusivement corporelle; troisièmement la créature à la fois corporelle et spirituelle, qui est l'homme.

En ce qui concerne les anges on étudiera premièrement ce qui a trait à leur substance; deuxièmement ce qui a trait à leur intelligence; troisièmement ce qui a trait à leur volonté; quatrièmement ce qui a trait à leur création.

La substance angélique doit être considérée en elle-même et dans son rapport avec les corps. Sur la substance angélique considérée en elle-même cinq questions se posent : 1^o Y a-t-il une créature absolument spirituelle et complètement incorporelle? 2^o Supposé que l'ange soit tel, il s'agit de savoir s'il est composé de matière et de forme; 3^o Il s'agit de savoir quel est le nombre des anges; 4^o Il s'agit de savoir en quoi ils diffèrent mutuellement; 5^o Il s'agit de savoir s'ils sont immortels, c'est-à-dire incorruptibles.

Art. 1. — L'ange est-il absolument incorporel.

1^o Il semble que l'ange n'est pas absolument incorporel. Car, ce qui est incorporel seulement pour nous et non devant Dieu, n'est pas absolument incorporel. Or le Damascène dit (*De la foi orthodoxe*, 2, 3) : « L'ange est appelée incorporel et immatériel par comparaison avec nous; mais comparé à Dieu

1. Nous n'avons ici en réalité qu'une partie du traité des anges (questions 50-65); car la suite est renvoyée plus loin (106-114). L'étude des anges est donc coupée dans la *Somme* en deux tronçons. Il est difficile de ne pas trouver défectueuse une méthode qui aboutit à ce résultat regrettable.

il est corporel et matériel ». Il n'est donc pas absolument incorporel.

2^o De plus, le corps seul est susceptible de mouvement, comme le prouve la *Physique*, 6, 32. Or le Damascène dit, dans l'endroit indiqué ci-dessus, que l'ange est une substance intellectuelle toujours en mouvement. Donc l'ange est une substance corporelle.

3^o De plus, Ambroise dit (*Du Saint-Esprit*, 7) : « Toute créature est circonscrite par les limites de sa nature qui sont déterminées ». Or être circonscrit est le propre des corps. Donc toute créature est corporelle. Or les anges sont les créatures de Dieu comme le prouve ce texte (*Psaume*, 142, 2) : « Louez le Seigneur, vous tous les anges », après lequel vient ceci : « Car il a dit et tout a été fait; il a commandé et tout a été créé ». Donc les anges sont corporels.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Psaume*, 103, 4) : « Il fait des esprits ses anges »¹.

RÉPONSE. — On doit dire qu'il est nécessaire d'admettre des créatures incorporelles. Car ce que Dieu veut avant tout dans les choses créées, c'est le bien lequel consiste dans l'assimilation à Dieu. Or l'assimilation parfaite de l'effet à la cause est réalisée, quand l'effet imite la cause dans sa manière de produire l'effet, comme le chaud fait le chaud. Or Dieu produit la créature par l'intelligence et la volonté, comme on l'a dit plus haut (14,8 et 19, 4). C'est pourquoi la perfection de l'univers exige qu'il y ait des créatures intellectuelles². Or comprendre ne peut être l'acte d'un corps ni d'une activité corporelle, parce que tout corps est fixé dans le concret. C'est pourquoi il est nécessaire d'admettre, pour que l'univers soit parfait, qu'il y ait une créature incorporelle.

Les anciens ne se rendaient pas compte de ce qu'est l'énergie

1. Dans le psaume 104,4 d'où ce texte est tiré, il est question des vents dont Dieu fait ses messagers et de la foudre dont il fait son ministre. L'auteur de l'épître aux Hébreux (1, 7) a pris ces messagers pour des anges et, de contresens en contresens, il est arrivé à faire dire au psalmiste que Dieu fait ses anges avec du vent et ses serviteurs avec du feu, en d'autres termes que les anges ont un corps tantôt aérien et tantôt igné. Saint Thomas ajoute un nouveau contresens et tire de ce texte la preuve que les anges sont de purs esprits. Il n'est d'accord ni avec le psaume ni avec l'épître aux Hébreux.

2. Saint Thomas fait ici la leçon à tous les docteurs des cinq premiers siècles et à plusieurs autres des siècles suivants qui ont attribué aux anges des corps aériens ou éthérés, qui par conséquent n'ont pas soupçonné que la perfection de l'univers exigeait des êtres incorporels.

intellectuelle et ils ne faisaient pas de distinction entre le sens et l'intelligence. C'est pourquoi ils ont cru qu'il n'y avait rien à exister dans le monde, en dehors de ce qui tombe sous le sens et sous l'imagination. Et, comme le corps seul est accessible à l'imagination, ils ont cru qu'il n'y avait rien à exister en dehors du corps, ainsi que le Philosophe dit dans la *Physique*, 4, 52 et 57. C'est de là qu'est venue l'erreur des Sadducéens qui disaient (*Actes* 23, 8) qu'il n'y a pas d'esprit. Mais la supériorité de l'intelligence sur le sens est, à elle seule, pour la raison une preuve qu'il existe des êtres incorporels accessibles exclusivement à l'intelligence.

A la première objection on doit dire que les substances incorporelles tiennent le milieu entre Dieu et les créatures corporelles. Or le milieu, comparé à l'une des extrémités, se confond avec l'autre extrémité; ainsi le tiède comparé au chaud paraît froid. C'est pour ce motif que les anges comparés à Dieu sont matériels et corporels, bien qu'il n'y ait rien en eux qui soit de nature corporelle.

A la seconde on doit dire que le mouvement est pris ici dans le sens où l'on dit que comprendre et vouloir sont des mouvements. L'ange est donc appelé une substance toujours en mouvement, parce que son intelligence est toujours en acte et non comme la nôtre tantôt en acte tantôt en puissance. Il est donc clair que l'objection repose sur une équivoque.

A la troisième on doit dire ceci : Être circonscrit par des limites locales est le propre des corps; mais être circonscrit par les limites de l'essence est commun à toute créature, qu'elle soit corporelle ou spirituelle. C'est pourquoi Ambroise dit (*Du Saint-Esprit*, 1, 7) : « Bien que certains êtres ne soient pas enfermés dans des lieux corporels, leur substance est néanmoins circonscrite ».

Art. 2. — L'ange est-il composé de matière et de forme ?

1^o Il semble que l'ange est composé de matière et de forme¹. Car tout ce qui appartient à un genre est composé du genre et de la différence qui, en s'adjoignant au genre, constitue l'espèce. Or le genre est fourni par la matière et la différence l'est

1. La doctrine combattue dans cet article était admise au XIII^e siècle par Alexandre de Halès et saint Bonaventure. Elle fut encore, un demi-siècle plus tard, soutenue par Duns Scot. Voir Duhem, *Le système du monde*, V, 327; Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p. 245-258.

par la forme, ainsi que cela résulte de la *Métaphysique*, 18, 6. Donc tout ce qui est dans un genre est composé de matière et de forme. Or l'ange est dans le genre de la substance. Donc il est composé de matière et de forme.

2^o De plus, la matière se trouve partout où se trouvent ses propriétés. Et les propriétés de la matière sont de recevoir et de servir de substratum. C'est pourquoi Boèce dit (*De la Trinité*) : « La forme simple ne peut être sujet ». Or ceci se trouve dans l'ange. Donc l'ange est composé de matière et de forme.

3^o De plus, la forme est acte (*De l'âme*, 2, 2). Donc ce qui est seulement forme est acte pur. Or l'ange n'est pas acte pur; car ceci n'appartient qu'à Dieu. Donc il n'est pas seulement forme; mais il possède une forme dans la matière.

4^o De plus, c'est la matière qui, à proprement parler, limite et termine la forme. Donc une forme qui n'est pas dans la matière est une forme infinie. Or la forme de l'ange n'est pas infinie, parce que toute créature est finie. Donc la forme de l'ange est dans la matière.

Mais, à l'encontre, Denys dit (*Des noms divins*, 4) : « Les premières créatures sont à la fois incorporelles et immatérielles.

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Quelques-uns admettent que les anges sont composés de matière et de forme; et Avicbron essaie d'établir cette opinion dans son livre : *La source de vie*. Il part, en effet, de ce principe que tous les êtres dans lesquels notre intelligence introduit des distinctions sont distincts dans la réalité. Et, comme notre intelligence aperçoit dans la substance incorporelle quelque chose par où elle se distingue de la substance corporelle et quelque chose qui lui est commun avec cette substance, il veut conclure que ce par quoi la substance incorporelle diffère de la substance corporelle est en quelque sorte sa forme, et que l'élément pour ainsi dire commun qui est, sous cette forme, cause de la distinction est sa matière. A cause de cela il suppose que les êtres spirituels et corporels ont la même matière, et il veut nous faire croire que la forme de la substance incorporelle est imprimée dans la matière des êtres spirituels, tout comme la forme, de la quantité est imprimée dans la matière des êtres corporels.

Mais tout d'abord il est impossible que les êtres spirituels et corporels aient la même matière. Car il n'est pas possible qu'une même partie de matière reçoive une forme spirituelle

et une forme corporelle, parce que, dans cette hypothèse, une seule et même chose serait à la fois corporelle et spirituelle. On est donc réduit à admettre que la forme corporelle est reçue dans une partie de la matière et que la forme spirituelle est reçue dans une autre partie. Or la matière n'est divisible en parties qu'autant qu'elle est marquée par la quantité et, dès que cette dernière est écartée, elle reste indivisible ainsi qu'il est dit dans la *Physique*, 1, 15. Il suit de là que la matière des êtres spirituels est une substance soumise à la quantité : ce qui est impossible. Il est donc impossible que les êtres corporels et spirituels aient la même matière.

Allons plus loin. Il est impossible qu'une substance intellectuelle ait une matière quelconque. Car l'opération d'un être est conforme à la manière d'être de sa substance. Or comprendre est une opération absolument immatérielle. C'est ce qui prouve son objet, étant donné que tout acte reçoit de son objet son caractère et sa nature. Car une chose n'est comprise qu'autant qu'elle est dépouillée de la matière, attendu que les formes qui sont dans la matière sont des formes individuelles et que l'intelligence ne les saisit pas comme telles. C'est pourquoi on est réduit à dire que la substance de l'intelligence est absolument immatérielle.

Il n'est pas non plus nécessaire qu'une distinction existe dans la réalité parce qu'elle existe dans notre intelligence. Car l'intelligence perçoit les choses, non selon ce qu'elles sont mais selon ce qu'elle est. C'est pourquoi les choses matérielles qui sont au-dessous de notre intelligence, existent dans notre intelligence d'une manière plus simple qu'elles ne sont dans la réalité. Mais les substances angéliques sont au-dessus de notre intelligence. C'est pourquoi notre intelligence ne peut arriver à les percevoir telles qu'elles sont en elles-mêmes. Elle les perçoit conformément à sa nature, qui est d'être adaptée à la perception des choses composées. C'est d'ailleurs ainsi que nous percevons Dieu, ainsi qu'on l'a dit plus haut (3, 3 à 1).

A la première objection on doit dire que c'est la différence qui constitue l'espèce. Et ce qui constitue un être dans une espèce, c'est le degré particulier qu'il occupe parmi les êtres, attendu que, selon ce qui est dit dans la *Métaphysique*, 8, 10 « il en est des espèces des êtres comme des nombres » qui diffèrent dès qu'on y ajoute ou qu'on en retranche une unité. Or, dans les êtres matériels, autre chose est ce qui fixe à un degré particulier de l'existence à savoir la forme; autre chose

ce qui est fixé, à savoir la matière; d'où il suit que l'une de ces choses produit le genre, l'autre la différence. Au contraire dans les êtres immatériels ce qui fixe ne diffère pas de ce qui est fixé. Chacun tient de lui-même le degré déterminé qu'il occupe parmi les êtres. C'est pourquoi chez eux le genre et la différence n'ont pas des causes diverses, mais une seule et même cause. Pourtant, pour notre manière de concevoir, il y a une distinction. En considérant ces êtres d'une manière indéterminée, nous introduisons en eux la notion de genre. En les considérant d'une manière déterminée nous obtenons la notion de différence.

A la seconde on doit dire que cette objection est présentée dans la *Source de vie*. Elle serait décisive, si la manière de recevoir était la même pour l'intelligence et pour la matière. Mais évidemment cela n'est pas, car la matière reçoit la forme pour être établie dans l'existence, et être soit de l'air, soit du feu, soit telle autre espèce d'être. Mais ce n'est pas ainsi que l'intelligence reçoit sa forme. Autrement il faudrait dire avec Empédocle (dans Aristote, *De l'âme*, 1, 26) que nous connaissons la terre par la terre et le feu par le feu. Au contraire, la forme intelligible est dans l'intelligence avec son caractère de forme, car c'est sous cet aspect qu'elle est connue par l'intelligence. D'où il suit que cette manière de recevoir n'est pas celle de la matière; c'est la manière propre à la substance immatérielle.

A la troisième on doit dire que, sans doute, la composition de la forme et de la matière n'existe pas dans l'ange, mais que l'acte et la puissance sont en lui. Ceci est manifeste quand on considère les êtres matériels dans lesquels les deux compositions existent. Ils ont la composition de la forme et de la matière qui constituent leur nature. Or la nature ainsi composée n'est pas son existence à elle-même. L'existence est son acte et la nature est à l'égard de son existence, ce que la puissance est à l'égard de l'acte. Ecartons la matière et supposons que la forme subsiste sans être dans une matière, la forme continue d'être par rapport à l'existence ce qu'est la puissance par rapport à l'acte. Cette sorte de composition doit être maintenue dans les anges. Et c'est ce que d'aucuns expriment en disant que l'ange est composé de *ce par quoi il est* et de *ce qu'il est*; ce qui veut dire qu'il y a en lui l'existence et ce qu'il est (l'essence) ainsi que dit Boèce. Car *ce qu'il est*, c'est la forme subsistante elle-même; quant à l'existence elle est ce par quoi la

abstance est; ainsi la course est ce par quoi le coureur court. En Dieu, au contraire, l'*existence et ce qu'il est* sont une seule et même chose, ainsi qu'on l'a montré plus haut (3, 4). C'est pourquoi Dieu seul est acte pur.

A la quatrième on doit dire ceci : Toute créature est à proprement parler, finie, attendu que son existence ne subsiste pas par elle-même, mais qu'elle est circonscrite par une nature dans laquelle elle est introduite. Mais rien n'empêche une nature d'être infinie sous un rapport. Or les créatures matérielles sont infinies du côté de la matière, mais elles sont finies du côté de la forme qui est limitée par la matière dans laquelle elle est reçue. Quant aux substances immatérielles créées, elles sont finies du côté de leur existence, mais elles sont infinies du côté de leur forme qui n'est pas reçue dans un autre être. Ainsi l'on peut dire qu'une blancheur, qui existerait à l'état séparé, serait infinie au point de vue de la blancheur qui ne serait pas emprisonnée dans un sujet. Pourtant son existence serait finie en tant que fixée dans une nature particulière. C'est pour cela qu'il est dit dans le livre *Des causes*, 16, que l'intelligence est finie par en haut »; en ce sens qu'elle reçoit son existence d'un être qui lui est supérieur, mais qu'elle est infinie par en bas » en tant qu'elle n'est pas reçue dans une matière.

Art. 3. — Les anges existent-ils en grand nombre?

1^o Il semble que les anges ne sont pas en grand nombre. Car le nombre est une espèce de quantité, et il résulte de la division du contenu. Or ceci ne peut pas avoir lieu dans les anges, puisqu'ils sont incorporels, ainsi qu'on l'a montré plus haut (art. 1). Donc les anges ne peuvent être en grand nombre.

2^o De plus, un être est d'autant moins multiplié qu'il approche davantage de l'unité, ainsi que cela se voit dans les nombres. Or, parmi les natures créées, c'est la nature angélique qui approche le plus de Dieu. Donc, puisque Dieu est absolument unique, il semble que la nature angélique doit avoir le minimum de pluralité.

3^o De plus, la mission des substances séparées semble être de mouvoir les corps célestes. Or le nombre des mouvements des corps célestes est fixé et modique, et nous sommes en mesure de le déterminer. Donc le nombre des anges ne dépasse pas le nombre des mouvements des corps célestes.

4^o De plus, Denys dit (*Des noms divins*, 4) : « Toutes les substances intelligibles et intellectuelles existent à cause des rayons de la bonté divine. Or le rayon ne se multiplie que dans la mesure où l'exige le nombre de ceux qui le reçoivent. Et l'on ne peut pas dire que le rayon intelligible est reçu dans la matière puisque les substances intellectuelles sont immatérielles, ainsi qu'on l'a montré plus haut (art. 2). Il semble donc que les substances intellectuelles ne peuvent être multipliées que dans la mesure où l'exigent les premiers corps, c'est-à-dire les corps célestes qui doivent être en quelque sorte le terme auquel s'arrêtent les susdits rayons. Et l'on arrive à la même conclusion que dans l'objection précédente.

Mais, à l'encontre, il est dit dans *Daniel*, 7, 11 : « Des milliers de milliers le servaient et des milliers de milliers l'entouraient.

RÉPONSE — On doit dire que, sur la question du nombre des substances séparées, diverses opinions ont été émises. Au dire d'Aristote (*Métaphysique*, 1, 6) Platon considérait les substances séparées comme les exemplaires des choses sensibles. Selon lui, par exemple, la nature humaine existait à l'état séparé. Dans cette théorie le nombre des substances séparées était nécessairement égal au nombre des espèces sensibles. Mais Aristote (*Ibid.* 31) rejette ce sentiment en faisant observer que la matière entre dans la constitution des espèces sensibles. Les substances séparées ne peuvent donc pas être les exemplaires des espèces sensibles; elles ont des natures supérieures aux natures des êtres qui tombent sous les sens. Toutefois Aristote (*Métaphysique*, 12, 43) enseigne que ces natures supérieures ont avec les êtres sensibles un rapport consistant en ce qu'elles sont les causes motrices et finales de ces êtres. C'est pourquoi, du nombre des premiers mouvements, il crut pouvoir déduire le nombre des substances séparées.

Mais cela paraît en opposition avec les témoignages de la Sainte Ecriture. Le rabbin Moïse (Maïmonide) qui était juif, essaya de faire de la conciliation dans le *Guide des égarés*, 2, 4 et 6. Il dit que les anges, considérés comme substances immatérielles, sont égaux en nombre aux mouvements des corps célestes. Et en cela il était d'accord avec Aristote. Mais par respect pour les Ecritures, il ajouta que les saints livres désignent sous le nom d'anges les hommes chargés de messages divins et aussi les énergies des êtres de la nature qui manifestent la toute-puissance de Dieu.

Mais les Ecritures ne donnent jamais le nom d'anges aux énergies des êtres dépourvus de raison. C'est pourquoi l'on peut dire que les anges, même considérés comme substances immatérielles, atteignent un nombre très grand qui dépasse le chiffre de tous les êtres matériels. Et c'est ce que dit Denys *De la hiérarchie céleste*, 14 : « Nombreuses sont les armées des esprits supérieurs. Elles dépassent la somme chétive des computations matérielles ». Cela tient à ce que la perfection de l'univers est le but principal de Dieu dans la création des êtres. Il suit de là que la quantité des êtres créés par Dieu est proportionnée à leur perfection. Et la quantité qui, dans les êtres corporels, est atteinte par la grandeur, peut l'être par le nombre dans les êtres incorporels. Or nous voyons que les corps incorruptibles qui, par leur perfection, sont supérieurs aux autres corps, dépassent pour ainsi dire incomparablement en grandeur les corps corruptibles. Car toute la sphère des corps actifs et passifs est peu de chose auprès des corps célestes. C'est pourquoi il est raisonnable que le nombre des substances immatérielles dépasse, pour ainsi dire, incomparablement le nombre des substances matérielles.

A la première objection on doit donc dire que le nombre, qui est une quantité discrète, n'est pas, chez les anges, la résultante de la division du continu. Il provient de la distinction des formes, et il est d'ordre transcendantal ainsi qu'on l'a vu plus haut (11, 2).

A la seconde on doit dire ceci : De ce que la nature angélique est proche de Dieu, il s'ensuit qu'elle doit avoir un minimum de pluralité dans sa composition, mais non dans le chiffre de ses représentants.

A la troisième on doit dire ceci : Cet argument vient d'Aristote (*Métaphysique*, 12, 44), et il serait concluant si les substances séparées avaient été créées pour les substances corporelles. Car, dans cette hypothèse, les substances immatérielles auraient pas de raison d'être, si elles ne donnaient lieu à un mouvement dans les êtres corporels. Mais il est faux que les substances immatérielles existent à cause des substances corporelles, attendu que la fin l'emporte en noblesse sur les êtres dont elle est la fin. C'est pourquoi Aristote lui-même dit que cet argument n'est pas concluant mais qu'il est seulement probable. Mais il a été contraint d'y recourir, parce que nous ne pouvons parvenir que par les êtres sensibles à la connaissance des êtres intelligibles.

A la quatrième on doit dire ceci : Cet argument a son fondement dans l'opinion de ceux qui plaçaient dans la matière la cause de la distinction des êtres. Mais ceci a été réfuté (47, 1). C'est pourquoi la multiplication des anges a son principe, non dans la matière ni dans les corps, mais dans la sagesse divine dont le plan comporte des ordres multiples dans les substances immatérielles.

Art. 4. — Les anges sont-ils d'espèces différentes ¹?

1^o Il semble qu'il n'y a pas plusieurs espèces parmi les anges. Car, la différence étant plus noble que le genre, les êtres qui se ressemblent dans ce qu'il y a en eux de plus noble, se ressemblent aussi dans leur différence constitutive et sont, par conséquent, de la même espèce. Or tous les anges se ressemblent dans ce qu'il y a en eux de plus noble, c'est-à-dire dans la nature intellectuelle. Donc tous les anges sont d'une seule espèce.

2^o De plus, la différence de degré ne change pas l'espèce. Or il semble qu'il n'existe entre les anges qu'une différence de degré venant de ce que l'un l'emporte sur l'autre par la simplicité ou par la vivacité de l'intelligence. Donc les anges ne diffèrent pas d'espèce.

3^o De plus, l'âme et l'ange sont des divisions du même genre. Or les âmes sont toutes de la même espèce. Donc les anges aussi doivent être de la même espèce.

4^o De plus, un être doit être d'autant plus multiplié qu'il est d'une nature plus parfaite. Or il n'en serait pas ainsi si chaque espèce d'ange ne comptait qu'un seul individu. Donc il y a beaucoup d'anges de la même espèce.

Mais, à l'encontre, dans les êtres qui sont de la même espèce, il n'y a ni avant ni après, selon le mot de la *Métaphysique*, 3, 2. Or Denys nous dit *De la hiérarchie céleste*, 10, que, parmi les anges d'un même ordre, il y a des premiers, des moyens et des derniers. Donc les anges ne sont pas d'une seule et même espèce.

RÉPONSE. — On doit dire que, selon d'aucuns, toutes les substances spirituelles, même les âmes, sont de la même espèce. Selon d'autres, tous les anges sont de la même espèce, mais non les âmes. Selon d'autres tous les anges appartiennent à la

1. Sur cet article célèbre, voir I, 35 et 37.

même hiérarchie, bien plus, à un même ordre. Mais ceci est impossible. Car les êtres qui sont de la même espèce et diffèrent numériquement, ont la même forme et se distinguent matériellement. Donc, puisque les anges ne sont pas composés de matière et de forme ainsi qu'on l'a dit plus haut (art. 2), il s'ensuit qu'il est impossible qu'il y ait deux anges de la même espèce. C'est comme si l'on disait qu'il existe plusieurs blancheurs séparées ou plusieurs humanités; ce qui est impossible, car ce qui multiplie les blancheurs ce sont uniquement les substances dans lesquelles elles existent. D'ailleurs, même si les anges étaient composés de matière, il leur serait encore impossible d'être plusieurs dans la même espèce. Car la matière ne pourrait pas les distinguer comme quantité divisible, puisque les anges sont incorporels. Elle ne pourrait introduire en eux qu'une diversité dans les puissances. Or cette diversité produit une différence non pas seulement dans l'espèce mais aussi dans le genre.

A la première objection on doit donc dire ceci : La différence l'emporte sur le genre, comme le déterminé l'emporte sur l'indéterminé et le propre sur le commun, mais non comme une nature l'emporte sur une autre nature. Autrement tous les animaux dénués de raison seraient nécessairement de la même espèce, ou bien il y aurait nécessairement en eux une forme plus parfaite que l'âme sensible. Les animaux dénués de raison sont constitués en espèces diverses par les différents degrés de la nature sensible. De même tous les anges sont différenciés spécifiquement par les divers degrés de la nature intellectuelle.

A la seconde on doit dire ceci : La différence de degré ne différencie pas l'espèce quand elle a pour cause l'intensité plus ou moins grande de la même forme. Mais, quand elle vient de formes de degrés divers, elle différencie l'espèce. C'est ainsi que nous disons que le feu est plus parfait que l'air. C'est de cette manière que la différence de degré différencie les anges.

A la troisième on doit dire que le bien de l'espèce l'emporte sur le bien de l'individu. C'est pourquoi la multiplication des espèces dans le monde angélique est de beaucoup préférable à la multiplication des individus d'une même espèce.

A la quatrième on doit dire que ce qui préoccupe l'agent, ce n'est pas la multiplication des individus laquelle peut se poursuivre à l'infini, c'est la multiplication des espèces, ainsi qu'on l'a dit plus haut (47, 2). C'est pourquoi la perfection de la

nature angélique requiert la multiplication des espèces et non celle des individus dans une même espèce.

Art. 5. — Les anges sont-ils incorruptibles?

La corruption d'un être résultant de ce que sa forme se sépare de sa matière, les anges qui n'ont pas de matière sont par leur nature même incorruptible.

QUESTION LI

**LES ANGES CONSIDÉRÉS DANS LEURS RAPPORTS
AVEC LES CORPS**

Vient ensuite l'étude des rapports des anges avec les êtres corporels. Premièrement de leurs rapports avec les corps deuxièmement de leurs rapports avec les lieux corporels troisièmement de leurs rapports avec le mouvement local.

Sur le premier point trois questions se posent : 1^o Les anges ont-ils des corps auxquels ils sont naturellement unis? 2^o Revêtent-ils des corps? 3^o S'ils revêtent des corps exercent-ils avec ces corps des opérations vitales?

Art. 1. — Les anges ont-ils des corps auxquels ils sont naturellement unis ¹?

1^o Il semble que les anges ont des corps auxquels ils sont naturellement unis. Car Origène dit (*Des Principes*, 1, 6) : « Il appartient à la seule nature divine, c'est-à-dire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, d'être sans substance matérielle et de n'être mélangée à rien de corporel ». Bernard dit aussi (*Sur le Cantique*, 16, 6) : « Réservons à Dieu seul, avec l'immortalité, l'incorporité. Seule sa nature n'a besoin, ni pour elle-même ni pour autre chose, du secours d'un instrument corporel. Il est manifeste que tous les esprits créés ont besoin du secours d'un corps ». De même Augustin dit (*De la Genèse interprétée littéralement*, 3, 10) : « Les démons sont appelés des animaux aériens parce qu'ils ont des corps aériens ». Or

1. Cet article devrait être fondu avec l'article 1 de la question précédente, dont il n'est guère qu'une redite additionnée de quelques menues précisions.

le démon a la même nature que l'ange. Donc les anges ont des corps auxquels ils sont naturellement unis.

2^o De plus, Grégoire (*Homélie 10 sur les Evangiles*) appelle l'ange un animal raisonnable. Or tout animal est composé d'un corps et d'une âme. Donc les anges ont des corps que leur sont naturellement unis.

3^o De plus, la vie dans les anges est plus parfaite que dans les âmes. Or, l'âme ne vit pas seulement; elle vivifie aussi un corps. Donc les anges vivifient des corps qui leur sont naturellement unis.

Mais, à l'encontre, Denys dit (*Des noms divins*, 4, 3) : « Les anges sont incorporels; ils sont de plus immatériels ».

RÉPONSE. — On doit dire que les anges n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis. Car ce qui est un accident pour une nature ne s'y rencontre pas universellement. Par exemple les ailes, qui ne font pas partie de l'essence de l'animal, ne se trouvent pas chez tous les animaux. Or l'union à un corps ne fait pas partie de l'essence de la substance intellectuelle considérée comme telle, puisque la connaissance n'est l'acte ni d'un corps ni d'une puissance corporelle, comme on le verra plus loin (75, 2). Elle est un accident, qui se rencontre dans une substance intellectuelle pour un motif particulier. Ainsi l'âme humaine est unie à un corps, parce qu'elle est imparfaite et qu'elle appartient en puissance à l'ordre des substances intellectuelles, attendu qu'elle n'a pas naturellement la science complète, mais qu'elle l'acquiert par les sens corporels en partant des choses sensibles, comme on le dira plus loin (84, 6 et 89, 1). Or une chose imparfaite dans un genre doit être précédée d'une chose parfaite dans ce genre¹. Donc il existe dans la nature intellectuelle des substances parfaitement intellectuelles qui n'ont pas besoin des choses sensibles pour acquérir la science. Donc les substances intellectuelles ne sont pas toutes unies à des corps; mais il y en a qui sont sans corps, et celles-là nous les appelons des anges.

A la première objection on doit donc dire : Comme on l'a vu plus haut (50, 1) quelques-uns ont cru que tous les êtres étaient corporels. Et c'est de cette opinion que semble dériver le sentiment de ceux qui prétendent que toutes les substances incorporelles sont unies à des corps, au point de dire que Dieu est

1. Nous voyons reparaitre ici l'argument des degrés de l'être qui a servi à prouver l'existence de Dieu. Voir I, 33.

l'âme du monde, ainsi que le rapporte Augustin dans la *Cité de Dieu*, 7, 6. Mais ceci étant opposé à la foi catholique, qui met Dieu au-dessus de toutes choses selon le mot du psalmiste 8, 2 : « Ta majesté s'élève au-dessus des cieux », Origène n'a pas dit cela de Dieu; mais il l'a dit des autres substances. En quoi il s'est trompé, comme en plusieurs autres choses pour avoir suivi le sentiment des philosophes anciens. Pour ce qui est du texte de Bernard, on peut l'entendre en ce sens que les esprits créés ont besoin d'un instrument corporel, non qui leur soit uni naturellement mais dont ils puissent se servir pour certaines fins comme on le dira dans l'article suivant. Quant à Augustin il n'émet pas une assertion², il rapporte l'opinion des platoniciens qui croyaient à certains animaux aériens qu'ils appelaient démons.

A la seconde, on doit dire que Grégoire appelle l'ange un animal raisonnable par métaphore, parce qu'il a une raison comme nous.

A la troisième on doit dire ceci : Vivifier comme cause efficiente est une vraie perfection qui convient à Dieu, selon ce texte (I *Rois*, 2, 6) : « Le Seigneur donne la mort et il vivifie ». Mais vivifier comme forme est l'œuvre d'une substance qui est partie intégrante d'une nature et qui ne possède pas à elle seule toute l'essence de l'espèce. C'est pour cela que la substance intellectuelle non unie à un corps est plus parfaite que la substance intellectuelle unie à un corps.

Art. 2. — Les anges revêtent-ils des corps?

Les anges revêtent parfois des corps : tels les anges qui apparurent à Abraham, tel encore l'ange de Tobie.

Art. 3. — Les anges accomplissent-ils les opérations de la vie avec les corps qu'ils revêtent?

1^o Il semble que les anges accomplissent les opérations de la vie avec les corps qu'ils prennent. Car la fiction ne convient pas chez les messagers de la vérité. Or il y aurait fiction si les anges prenaient un corps ayant les apparences de la vie sans en avoir la réalité. Donc les anges accomplissent les opérations de la vie avec le corps qu'ils prennent.

2. Sans contestation possible Augustin attribuait aux anges des corps aériens ou éthérés.

2^o De plus, dans les œuvres des anges il n'y a rien d'inutile. Or les yeux, le nez et les autres organes, dont sont pourvus les corps pris par les anges seraient inutiles si les anges n'éprouvaient pas de sensations par ces organes. Donc les anges éprouvent des sensations dans les corps qu'ils prennent; et ceci est l'acte vital par excellence.

3^o De plus, le mouvement progressif est une des opérations de la vie, comme on le voit dans le livre *De l'âme*, 13. Or les anges se meuvent manifestement dans les corps qu'ils prennent. Car on lit dans la *Genèse*, 18, 16 qu'Abraham conduisit les anges qui lui apparurent et marcha avec eux. De même, à la question de Tobie qui lui demande s'il connaît le chemin qui mène à la ville des Mèdes, l'ange répond : « Je le connais et je l'ai parcouru fréquemment ». Donc fréquemment les anges accomplissent dans les corps qu'ils prennent les opérations de la vie.

4^o De plus, la parole est l'acte d'un être vivant; car elle est produite par la voix laquelle est un son émis par la bouche d'un être vivant, selon ce qui est dit dans le livre *De l'âme*, 2, 20. Or beaucoup de textes de l'Écriture nous apprennent manifestement que les anges ont parlé dans les corps qu'ils ont pris. Donc les anges accomplissent les opérations de la vie dans les corps qu'ils prennent.

5^o De plus, manger est le propre de l'animal; c'est pourquoi le Seigneur après sa résurrection, pour prouver qu'il avait recouvré la vie, mangea avec ses disciples, comme on le voit dans le dernier chapitre de Luc. Or, dans les apparitions qu'ils ont faites avec des corps, les anges ont mangé, et Abraham offrit des aliments aux anges qu'il venait d'adorer, ainsi que le rapporte la *Genèse*, 18. Donc les anges accomplissent les opérations de la vie dans les corps qu'ils prennent.

6^o De plus, la génération est une opération vitale. Or les anges peuvent accomplir cette opération dans les corps qu'ils prennent. Car la *Genèse* dit 6, 4 : « Les fils de Dieu s'approchèrent des filles des hommes et elles enfantèrent. Ces hommes furent puissants ». Donc les anges accomplissent les opérations de la vie dans les corps qu'ils prennent.

Mais, à l'encontre, les corps pris par les anges ne vivent pas, comme on l'a dit dans l'article précédent. Donc ils ne peuvent pas servir à l'accomplissement des opérations de la vie.

RÉPONSE. — Quelques-unes des opérations des êtres vivants ont des éléments communs avec les autres opérations. Par

exemple la parole, qui est une opération vitale, a cela de commun avec les sons émanés des êtres inanimés qu'elle est un son. De même la marche, en tant que mouvement, appartient à la catégorie des mouvements. Donc, ce que les opérations vitales ont en commun avec les autres opérations, peut être accompli par les anges dans les corps qu'ils prennent. Mais il n'en est pas de même pour ce qui appartient exclusivement aux êtres vivants. Car, comme le dit le Philosophe dans le livre *Du sommeil*, 1. l'action appartient à celui qui a le pouvoir de la produire. C'est pourquoi l'opération de la vie ne peut pas se trouver là où ne se trouve pas la vie qui est le principe exclusif de cette opération.

A la première objection on doit donc dire ceci : De même que les Écritures n'altèrent pas la vérité quand elles décrivent les réalités intelligibles sous des symboles sensibles, attendu que leur objectif est, non pas d'attribuer une nature sensible aux réalités intelligibles, mais d'illustrer les propriétés du monde intelligible par des symboles matériels qui ont avec lui certaines analogies, de même les saints anges peuvent, sans blesser la vérité, se donner, au moyen des corps qu'ils revêtent, les apparences d'hommes vivants alors qu'ils ne le sont pas. Car ils ne revêtent ces corps que pour illustrer, par les propriétés et les opérations humaines, les propriétés et les opérations spirituelles du monde angélique. Or ce but ne serait pas atteint s'ils prenaient à leur service de vrais hommes dont les propriétés feraient connaître les hommes et non les anges.

A la seconde on doit dire que, la sensation étant une opération exclusivement vitale, les anges n'éprouvent pas de sensations par les organes des corps dont ils sont revêtus. Toutefois la formation de ces organes n'est pas inutile, attendu qu'ils ne sont pas destinés à donner des sensations, mais à illustrer l'activité spirituelle des anges. Par exemple l'œil évoque le pouvoir de connaissance que possèdent les anges. Les autres organes symbolisent d'autres propriétés, ainsi que Denys l'enseigne au dernier chapitre du livre de la *Hiérarchie céleste*.

A la troisième on doit dire que le mouvement est une opération vraiment vitale quand le moteur et l'être mû ne font qu'un. Or les corps pris par les anges ne sont pas dans ce cas, attendu que les anges ne sont pas leurs formes. Néanmoins, quand les corps sont mus, les anges qui sont en eux comme le moteur dans le mobile sont mus indirectement. Ils sont, en effet, dans

tel endroit et ils ne sont pas ailleurs; conséquence qui ne s'applique pas à Dieu. Dieu étant partout n'est pas mu quand les êtres dans lesquels il est sont mus; mais les anges sont mus indirectement par le mouvement des corps qu'ils prennent. Toutefois, bien qu'ils soient dans les corps célestes comme le moteur dans le mobile, le mouvement de ces corps ne les met pas eux-mêmes en mouvement, parce que les corps célestes ne s'écartent pas totalement du lieu où ils sont. La substance de la sphère est tantôt en Orient, tantôt en Occident; mais l'esprit qui meut la sphère n'a pas sa place dans un endroit déterminé de cette sphère. Il a toujours la même situation, parce que selon ce que dit la *Physique*, 8, 84, le principe du mouvement est toujours à l'Orient.

A la quatrième on doit dire que les anges ne parlent pas, au sens propre du mot, dans les corps dont ils sont revêtus; mais ils font quelque chose qui se rapproche de la parole; attendu qu'ils forment avec l'air des sons qui ressemblent à la voix humaine.

A la cinquième on doit dire que les anges ne mangent pas à proprement parler, attendu que manger c'est prendre une nourriture que s'assimile la substance de celui qui la prend. Sans doute la nourriture que le Christ prenait après sa résurrection ne se transformait pas en son corps; elle revenait à son état primitif; et pourtant le Christ mangeait véritablement, parce que son corps était constitué de manière à rendre possible l'assimilation de la nourriture. Au contraire, le corps dont les anges se sont revêtus, non seulement ne s'assimilait pas la nourriture, mais il n'avait pas la constitution voulue pour se l'assimiler. Il n'y avait donc pas une véritable alimentation mais seulement un symbole de l'alimentation spirituelle. C'est ce que dit l'ange à Tobie, 12, 19 : « Quand j'étais avec vous, je paraissais manger et boire; mais mon breuvage et ma nourriture sont invisibles ». Quant à Abraham il offrit aux anges des aliments, parce qu'il les prenait pour des hommes. Toutefois il adorait Dieu en eux, parce que Dieu est dans les prophètes, ainsi que le dit Augustin dans la *Cité de Dieu*, 16, 19.

A la sixième on doit dire ceci : Augustin écrit dans la *Cité de Dieu*, 15, 23 : « Beaucoup, s'appuyant sur leur expérience ou sur les récits de personnes dont la sincérité ne saurait être suspectée, affirment que les Sylvains et les Faunes, appelés par le peuple incubes, ont souvent outragé les femmes et assouvi sur elles leurs désirs de luxure, en sorte qu'il y aurait

de l'impudence à nier cela ». Toutefois les saints anges de Dieu n'ont pas pu pécher ainsi avant le déluge. C'est pourquoi les « Fils de Dieu » sont les fils de Seth qui étaient bons. Quant aux « filles des hommes » l'Écriture désigne par ce terme les femmes de la race de Caïn. On ne doit pas être surpris qu'elles aient donné naissance à des géants. Tous n'étaient pas des géants; mais il y avait plus de géants avant le déluge qu'il n'y en a eu depuis. Si pourtant le coït des démons produit parfois des hommes, ce résultat a pour cause, non du sperme émané des démons ou des corps dont les démons se sont revêtus, mais du sperme provenant d'un homme et utilisé à cette fin. Ceci s'explique par le fait que le même démon, qui est succube avec un homme est incube avec une femme. D'ailleurs Augustin nous apprend (*De la Trinité*, 3, 8 et 9) que les démons se servent des germes, qui se trouvent à leur disposition, pour obtenir des phénomènes de génération. En tout cas l'être qui naît n'est pas le fils du démon mais de l'homme dont le sperme a été utilisé par le démon.

QUESTION LII

LES ANGES CONSIDÉRÉS DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES LIEUX

Art. 1. — L'ange est-il dans un lieu?

Le corps est dans un lieu par sa dimension. L'ange n'ayant pas de dimension ne peut être dans un lieu de cette manière. Il y est par l'application de son énergie à ce lieu.

Art. 2. — L'ange peut-il être simultanément dans plusieurs lieux?

L'ange est dans le lieu où se trouve le corps auquel il applique son énergie. Ce corps, quelle que soit sa grandeur, étant pris pour une unité, l'ange est dans un seul lieu; il n'est pas partout comme Dieu dont l'énergie est illimitée.

Art. 3. — Plusieurs anges peuvent-ils être simultanément dans la même lieu?

L'ange étant dans un lieu par l'application de son énergie à un corps, pour que deux anges fussent dans le même lieu il faudrait que tous deux appliquassent leur énergie au même corps. Or il est impossible qu'il y ait deux causes complètes agissant immédiatement sur la même chose.

QUESTION LIII

DU MOUVEMENT LOCAL DES ANGES

Art. 1. — L'ange peut-il se mouvoir localement?

L'âme du Christ étant descendue aux enfers et, par conséquent, s'étant mue localement, l'ange lui aussi peut se mouvoir localement.

Art. 2. — L'ange passe-t-il par les lieux intermédiaires?

Quand l'ange se meut d'un mouvement continu, il ne peut aller du point de départ au point d'arrivée qu'en passant par les lieux intermédiaires. Quand son mouvement n'est pas continu, il ne passe pas par tous les lieux intermédiaires.

Art. 3. — Le mouvement de l'ange est-il instantané?

Tout mouvement comprenant un avant et un après, le mouvement de l'ange ne peut être instantané.

QUESTION LIV

DE LA CONNAISSANCE DES ANGES

Art. 1. — L'acte par lequel l'ange connaît est-il sa substance?

Ni dans l'ange ni dans aucune créature les actes ne peuvent être identiques à la substance.

Art. 2. — L'acte par lequel l'ange connaît est-il son existence?

Ni dans l'ange ni dans aucune créature les actes ne peuvent être identiques à l'existence.

Art. 3. — La puissance intellectuelle de l'ange est-elle son essence?

Ni dans l'ange ni dans aucune créature le pouvoir d'opération n'est identique à l'essence.

Art. 4. — L'ange possède-t-il l'intellect agent et l'intellect possible?

Les anges possédant toujours la connaissance en acte n'ont pas l'intellect possible qui est la faculté de passer de la puissance à l'acte. Ils n'ont pas non plus l'intellect agent qui extrait les essences des êtres matériels, attendu que les êtres immatériels sont les seuls objets directs de leur connaissance.

Art. 5. — La connaissance intellectuelle est-elle seule à exister dans les anges?

Les anges n'étant point liés naturellement à des corps ne peuvent avoir que l'intelligence et la volonté.

QUESTION LV

DU PRINCIPE DE LA CONNAISSANCE ANGÉLIQUE

Art. 1. — Est-ce par leur propre substance que les anges connaissent les êtres?

La connaissance des anges s'étendant à tous les êtres ne peut s'alimenter au moyen de la substance angélique elle-même qui ne renferme pas tous les êtres.

Art. 2. — La connaissance angélique s'exerce-t-elle par des espèces émanées des objets?

Les espèces par lesquelles la connaissance angélique s'exerce ne proviennent pas des objets connus mais de Dieu lui-même qui les a déposées dans l'intelligence angélique en la créant¹. Ces espèces sont de la même nature que l'ange; elles sont donc purement spirituelles et elles ne ressemblent pas aux nôtres qui ont leur principe dans l'imagination.

Art. 3. — Les espèces par lesquelles la connaissance angélique s'exerce sont-elles plus universelles dans les anges supérieurs que dans les anges inférieurs?

Plus les anges sont supérieurs, plus les espèces qui sont les principes de leur connaissance sont universelles².

1. La connaissance des anges est une hallucination dont Dieu est l'auteur, donc une hallucination vraie.

2. Ici surtout saint Thomas s'inspire de l'Aréopagite, voir p. 20.

QUESTION LVI

*LA CONNAISSANCE DES ÊTRES IMMATÉRIELS DANS LES ANGES***Art. 1. — L'ange se connaît-il lui-même?**

La substance angélique étant immatérielle est par elle-même objet de connaissance et, par conséquent, l'ange se connaît lui-même.

Art. 2. — L'ange connaît-il les autres anges?

Le Verbe ayant imprimé dans l'intelligence angélique les espèces immatérielles de tous les êtres soit matériels soit spirituels, l'ange connaît les autres anges.

Art. 3. — Les anges peuvent-ils connaître Dieu par leurs moyens naturels?

Les anges connaissent Dieu par l'image de l'essence divine qui est imprimée dans leur intelligence.

QUESTION LVII

*DE LA CONNAISSANCE DES ÊTRES MATÉRIELS DANS LES ANGES***Art. 1. — Les anges connaissent-ils les êtres matériels?**

L'intelligence humaine connaissant les êtres matériels, l'intelligence angélique qui lui est supérieure les connaît aussi, car tout ce qui est du ressort d'un pouvoir inférieur est du ressort d'un pouvoir supérieur.

Art. 2. — L'ange connaît-il le particulier?

L'homme connaissant les êtres individuels, l'ange les connaît aussi; mais il les connaît par les espèces que Dieu a imprimées en lui.

Art. 3. — Les anges connaissent-ils les futurs?

Ils peuvent connaître certains futurs dans leurs causes, tantôt avec certitude tantôt avec une probabilité plus ou moins grande. Mais il appartient à Dieu seul de connaître les futurs en eux-mêmes.

Art. 4. — Les anges connaissent-ils les pensées des cœurs?

Il appartient à Dieu seul de connaître les pensées, en tant qu'elles sont dans l'intelligence ainsi que les décisions de la volonté. Mais les anges, comme les hommes, peuvent connaître certains phénomènes extérieurs qui sont produits par les pensées et qui les traduisent.

Art. 5. — Les anges connaissent-ils les mystères de la grâce?

Par leur connaissance naturelle les anges ne peuvent connaître les mystères de la grâce qui dépendent exclusivement de la volonté de Dieu. Mais, en plus de leur connaissance naturelle, les anges en ont une autre qui les rend heureux et qui consiste dans la vision du Verbe. Par la vision du Verbe ils connaissent les mystères de la grâce. Toutefois ils ne connaissent pas tous les mystères et ils ne les connaissent pas tous également.

QUESTION LVIII

**DE LA MANIÈRE DONT S'ACCOMPLIT LA CONNAISSANCE
ANGÉLIQUE****Art. 1. — L'intelligence de l'ange est-elle tantôt en puissance et tantôt en acte?**

1^o Il semble que l'intelligence de l'ange est quelquefois en puissance. Car, selon ce qui est dit dans la *Physique*, 3, 6 : « Le mouvement est l'acte d'un être en puissance ». Or Denys dit (*Des noms divins*, 4, 7) que les esprits angéliques sont mus lorsqu'ils font un acte de connaissance. Donc les esprits angéliques sont parfois en puissance.

2^o De plus, le désir ayant pour objet une chose qui n'est pas possédée mais dont la possession est possible, celui qui désire connaître une chose est en puissance à l'égard de cette connaissance. Or il est dit (*I^{re} épître de Pierre*, 1, 12) : « Les anges désirent le voir ». Donc l'intelligence angélique est parfois en puissance.

3^o De plus, il est dit dans le livre *Des causes*, 8, que l'intelligence comprend d'une manière proportionnée à sa substance. Or la substance de l'ange est mêlée de puissance. Donc elle comprend parfois en puissance.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*De la Genèse interprétée littéralement*, 2, 8) que « les anges, depuis qu'ils sont créés, jouissent de la sainte et pieuse contemplation du Verbe éternel ». Or l'intelligence qui contemple n'est pas en puissance mais elle est en acte. Donc l'intelligence de l'ange n'est pas en puissance.

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Selon la remarque du Philosophe (*De l'âme*, 3, 8 et *Physique*, 8, 32) l'intelligence est en puissance de deux manières. Elle l'est quand elle n'a pas encore appris ou trouvé, c'est-à-dire dans la période de temps qui précède la science. Elle l'est aussi quand, ayant la science, elle n'y applique pas son attention.

La première manière d'être en puissance n'existe pas pour l'intelligence angélique à l'égard des vérités auxquelles sa connaissance naturelle peut s'étendre. De même, en effet, que dans les corps supérieurs, c'est-à-dire dans les corps célestes, toute la puissance d'existence est complétée par l'acte, de même dans les intelligences célestes, c'est-à-dire dans les anges, la puissance intelligible est totalement saturée d'espèces intelligibles qui lui sont appropriées. Mais rien n'empêche l'intelligence angélique d'être en puissance à l'égard des vérités qu'elle tient de la révélation divine. Car les corps célestes, eux aussi, sont parfois en puissance d'être éclairés par le soleil.

Quant à la seconde manière d'être en puissance, l'intelligence angélique l'éprouve à l'égard des vérités qu'elle connaît par la connaissance naturelle. Car elle n'applique pas sans relâche son attention à toutes les vérités qu'elle connaît naturellement. Mais elle n'est jamais en puissance à l'égard de la connaissance du Verbe et des vérités qu'elle voit dans le Verbe. Elle voit, en effet, toujours le Verbe et les vérités qui lui apparaissent dans le Verbe, attendu que c'est cette vision qui constitue sa béatitude. Or la béatitude ne consiste pas dans un

état mais dans un acte ainsi que le dit le Philosophe dans l'*Ethique*, 1, 8.

A la première objection on doit donc dire que le mouvement désigne ici non pas l'acte d'un être imparfait, c'est-à-dire d'un être existant en puissance, mais l'acte d'un être parfait, c'est-à-dire d'un être existant en acte. C'est en ce sens que la sensation et l'intelligence sont appelées des mouvements, ainsi qu'il est dit dans le livre *De l'âme*, 3, 28.

A la seconde on doit dire que le désir des anges dont il est parlé ici n'exclut pas la chose désirée, mais qu'il exclut seulement le dégoût de cette chose. Ou bien les anges sont dits désirer non la vision de Dieu elle-même, mais les révélations nouvelles que Dieu leur accorde en temps opportun.

A la troisième on doit dire ceci : Dans la substance angélique il n'y a pas de puissance dépourvue de son acte; de même dans l'intelligence angélique la puissance n'est pas sans son acte.

Art. 2. — L'ange peut-il comprendre plusieurs vérités simultanément?

Les anges connaissent simultanément toutes les vérités qu'ils voient dans le Verbe, attendu que ces vérités leur parviennent par une seule espèce intelligible qui est l'essence divine. Quant aux vérités qui leur parviennent par les espèces innées, ils connaissent simultanément celles qui se présentent avec la même espèce intelligible, mais celles-là seulement.

Art. 3. — L'ange acquiert-il la connaissance à l'aide du syllogisme?

Les anges sont dans le monde spirituel ce que sont les corps célestes dans le monde matériel. Or les corps célestes tiennent leur perfection de leur nature même et, par conséquent, ils la reçoivent de prime abord, en quoi ils diffèrent des corps terrestres qui n'y parviennent qu'en passant par des transformations. De même les anges voient immédiatement et par un seul acte les conséquences dans les principes; en quoi leur intelligence diffère de la pauvre intelligence humaine qui va péniblement d'une vérité à une autre. Les anges ne raisonnent pas.

Art. 4. — L'ange acquiert-il la connaissance à l'aide des rapports de convenance ou de disconvenance?

L'ange percevant par le même acte intellectuel l'essence d'un être et ses propriétés n'est pas réduit comme nous à établir des rapports de convenance ou de disconvenance entre les concepts.

Art. 5. — Peut-il y avoir de la fausseté dans l'intelligence angélique?

L'erreur étant commise par nous dans l'opération par laquelle nous établissons des rapports entre les concepts, l'ange, qui n'accomplit pas cette opération, ne se trompe pas dans le domaine de la connaissance naturelle. Quant à l'ordre surnaturel, il n'est pas une occasion d'erreur pour les bons anges qui, étant bien disposés, soumettent leurs inférences au plan divin. Mais il en est autrement chez les démons qui, étant mal disposés et n'étant pas soumis au plan divin, apprécient d'une manière erronée les réalités du monde surnaturel.

Art. 6. — Y a-t-il dans les anges une connaissance du matin et une connaissance du soir?

Ces deux connaissances doivent être admises à cause de saint Augustin qui les distingue, en entendant par la connaissance du matin celle qui a son principe dans la vision du Verbe et, par la connaissance du soir, celle dont le principe est l'existence elle-même des êtres.

Art. 7. — La connaissance du matin et celle du soir sont-elles une seule et même connaissance?

Si, par connaissance du soir, on entend celle qui a pour objet les êtres considérés dans leur existence réelle, cette connaissance du soir ne diffère pas par son objet de la connaissance du matin dont la source est la vision du Verbe, attendu que les anges voient dans le Verbe les êtres non seulement avec l'existence qu'ils ont dans l'essence divine, mais aussi avec l'existence qu'ils ont réellement. Mais si, par connaissance du soir, on entend celle qui a pour point de départ les espèces imprimées dans l'intelligence angé-

lique, alors la connaissance du soir diffère de la connaissance du matin ¹. Et c'est dans ce second sens que saint Augustin l'entend.

QUESTION LIX

DE LA VOLONTÉ DES ANGES

Art. 1. — Y a-t-il une volonté dans les anges?

La tendance au bien existant chez tous les êtres, et cette tendance portant le nom de volonté quand elle a pour objet le bien connu comme universel, les anges qui, par leur intelligence, ont cette connaissance du bien, possèdent nécessairement la volonté.

Art. 2. — La volonté angélique diffère-t-elle de l'intelligence?

La volonté étant la tendance vers un bien étranger diffère dans les anges de l'essence qui est ramassée en elle-même; elle est quelque chose de surajouté à l'essence. Elle diffère aussi de l'intelligence qui ne tend pas vers l'extérieur mais qui reçoit en elle les ressemblances des êtres extérieurs.

Art. 3. — Les anges ont-ils le libre arbitre?

Le libre arbitre existant partout où il y a connaissance du bien universel, les anges dont l'intelligence connaît le bien universel, ont le libre arbitre.

1. Les deux connaissances du matin et du soir ayant été découvertes par saint Augustin doivent logiquement être entendues dans le sens que leur donne ce docteur; d'où il suit que le présent article n'a pas de raison d'être. L'embarras de saint Thomas vient de ce que faisant de la connaissance naturelle des anges une hallucination vraie sans rapport direct avec les choses (p. 184), il ne *peut pas* entendre la connaissance du soir dans le sens d'Augustin qui mettait les anges en contact direct avec l'extérieur.

Art. 4. — La faculté irascible et concupiscible existe-t-elle dans les anges?

La faculté irascible et concupiscible ayant son siège, nous dit le Philosophe, dans l'appétit sensitif ne peut exister chez les anges puisqu'ils n'ont pas cet appétit.

QUESTION LX

DE L'AMOUR OU DE L'AFFECTION DES ANGES

Art. 1. — Les anges possèdent-ils l'amour ou l'affection naturelle?

L'affection étant la conséquence de la connaissance, les anges dont la nature est intellectuelle possèdent l'affection naturelle.

Art. 2. — Les anges possèdent-ils l'amour électif?

L'amour électif ayant pour objet les biens intermédiaires qui acheminent au bonheur et étant la conséquence de l'amour naturel dont l'objet est le bonheur, les anges qui possèdent l'amour naturel possèdent aussi l'amour électif.

Art. 3. — L'ange s'aime-t-il d'un amour naturel et d'un amour électif?

L'ange s'aime lui-même en ce sens qu'il désire son bien, sa perfection. Et l'amour qu'il a pour lui-même est naturel, puisque le désir de son bien qu'il éprouve est naturel. Cet amour naturel le fait choisir tel ou tel bien et alors il devient électif.

Art. 4. — L'ange aime-t-il les autres anges de l'amour naturel qu'il a pour lui-même?

On doit considérer comme naturel un phénomène que l'on rencontre même chez les êtres dénués de raison. Or l'*Ecclésiastique* nous apprend (13, 19) que tout animal aime son semblable¹. Donc l'ange aime les autres anges d'un amour naturel comme lui-même.

1. Dans cet article et plus encore dans l'article suivant saint Thomas tire de deux textes scripturaires des conséquences imprévues avec une intrépidité qui montre sa puissance de déduction.

Art. 5. — L'ange aime-t-il Dieu plus que lui-même par l'amour naturel?

Le précepte d'aimer Dieu plus que soi-même étant un précepte moral de la Loi; et les préceptes moraux de la Loi relevant de la loi de la nature, l'ange aime Dieu plus que lui-même par l'amour naturel.

QUESTION LXI

DE LA PRODUCTION DES ANGES DANS L'EXISTENCE NATURELLE

Art. 1. — Les anges ont-ils une cause de leur existence?

Dieu seul existe par son essence laquelle est identique à son existence. Chez tous les autres êtres l'existence étant surajoutée à l'essence dont elle est distincte est causée par l'Être qui doit son existence à son essence.

Art. 2. — L'ange a-t-il été produit par Dieu de toute éternité?

La foi catholique enseigne que les trois personnes divines sont seules éternelles, et le sentiment contraire doit être rejeté comme hérétique.

Art. 3. — Les anges ont-ils été créés avant le monde corporel?

Sur cette question on trouve chez les saints docteurs deux sentiments. Mais le sentiment le plus probable est que les anges ont été créés en même temps que le monde corporel.

Art. 4. — Les anges ont-ils été créés dans le ciel empyrée?

Les anges ayant la prééminence sur toute la nature corporelle, il convient qu'ils aient été créés dans le corps

suprême, que ce corps soit appelé ciel empyrée ou qu'on lui donne tel autre nom qu'on voudra ¹.

QUESTION LXII

DE LA PERFECTION DES ANGES DANS L'ORDRE DE LA GRACE

Art. 1. — Les anges ont-ils été heureux dès le premier instant de leur création?

Pour les êtres intellectuels le bonheur — c'est-à-dire la perfection puisque c'est la perfection qui fait le bonheur — est de deux sortes. Il y a le bonheur auquel la nature peut arriver par elle-même; et il y a le bonheur de la vision divine qui dépasse toute nature créée. L'ange fut créé dans le premier bonheur ou, ce qui revient au même, il eut dès le premier instant de sa création sa perfection. Quant au bonheur qui dépasse la puissance de la nature, il ne l'a pas eu dès le premier instant de sa création, parce que ce bonheur est le terme de la nature, mais n'en est pas une partie intégrante.

Art. 2. — L'ange a-t-il eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu?

La vision de l'essence divine, qui constitue le bonheur suprême de la créature raisonnable, étant au-dessus de toute intelligence créée, la volonté de l'ange ne peut y tendre qu'autant qu'elle est mue par un agent surnaturel; et c'est ce qu'on appelle le secours de la grâce. L'ange a donc besoin du secours de la grâce pour se tourner vers Dieu c'est-à-dire vers le bonheur constitué par la vision de l'essence divine.

Art. 3. — Les anges ont-ils été créés dans la grâce?

Dieu, selon saint Augustin, ayant créé à l'origine des germes, et la grâce sanctifiante étant, selon le mot de saint Jean, le germe de la béatitude, nous sommes autorisés à

1. Le ciel appelé empyrée ou de quelque nom qu'on voudra ayant été alayé par Galilée, cet article n'a plus de sens aujourd'hui.

penser que les anges ont été créés dans la grâce sanctifiante. En tout cas ce sentiment est plus probable sans pourtant être certain.

Art. 4. — Les anges bienheureux ont-ils mérité leur bonheur?

Les créatures parviennent au bonheur par leurs œuvres, parce que le bonheur est pour elles une fin et non un élément intégrant de leur nature. Ces œuvres sont productrices du bonheur qui ne dépasse pas le pouvoir de la nature ¹. Quant au bonheur qui dépasse ce pouvoir, les œuvres étant par définition incapables de le produire le méritent. Et c'est le cas pour les anges.

Art. 5. — Les anges ont-ils possédé le bonheur immédiatement après un seul acte méritoire?

La grâce s'adaptant à la nature qui la reçoit, et la nature de l'ange ayant comme propriété d'être parfaite dès le début, les anges ont reçu le bonheur dès le début de leur mérite, c'est-à-dire immédiatement après le premier acte méritoire lequel a été un acte de charité.

Art. 6. — Les anges ont-ils reçu la grâce et la gloire proportionnellement à leurs perfections naturelles?

Dieu a vraisemblablement donné aux anges la grâce puis la gloire proportionnellement aux perfections naturelles qu'il leur avait octroyées, tout comme les hommes ornent davantage les pierres auxquelles ils destinent les plus belles places dans l'édifice. D'ailleurs plus grandes étaient les perfections naturelles des anges, plus grande aussi était leur aptitude à recevoir la grâce puis la gloire.

Art. 7. — La connaissance et l'amour naturels restent-ils dans les anges bienheureux?

La nature continuant à subsister dans les anges bienheu-

1. L'article 1 parlant du bonheur auquel la nature peut arriver par elle-même dit que l'ange fut « créé heureux »; ici on apprend que ce bonheur lui-même est acquis par des œuvres, les deux assertions sont inconciliables.

reux, les actes de la nature continuent aussi à subsister.

Art. 8. — L'ange bienheureux peut-il pécher?

L'ange bienheureux ne cessant pas de penser à Dieu qu'il voit sans cesse, ne peut pécher, puisque le péché consiste dans l'aversion du souverain bien.

Art. 9. — Les anges bienheureux peuvent-ils progresser dans la béatitude?

La créature raisonnable ne pouvant atteindre par elle-même le bonheur qui dépasse ses forces doit y être menée par Dieu. Or Dieu assigne d'avance à chacune le degré de bonheur qu'elle doit avoir. Quand ce degré est atteint, elle ne peut passer outre. Et il était atteint au moment où les anges ont été mis en possession de la béatitude.

QUESTION LXIII

DE LA MALICE DES ANGES QUANT A LA FAUTE

On doit ensuite étudier comment les anges sont devenus mauvais. On étudiera d'abord le mal de la faute; puis le mal de la peine.

Sur le premier neuf questions se posent : 1^o Le mal de la faute peut-il exister dans les anges? 2^o Quelle sorte de péchés peuvent-ils commettre? 3^o Par quel désir l'ange a-t-il péché? 4^o Supposé que quelques-uns sont devenus mauvais par un péché de leur propre volonté, y en a-t-il qui soient naturellement mauvais? 5^o Supposé que non, l'un d'eux a-t-il pu, dès le premier instant de sa création, être mauvais par un acte de sa propre volonté? 6^o Supposé que non, y a-t-il eu quelque intervalle entre la création et la chute? 7^o Le premier parmi les anges déchus a-t-il été absolument le plus élevé de tous les anges? 8^o Le péché du premier ange a-t-il été pour les autres une cause de péché? 9^o Y a-t-il eu autant d'anges à tomber qu'à persévérer?

Art. 1. — Le mal de la faute peut-il exister dans les anges?

1^o Il semble que le mal de la faute ne peut pas exister dans

les anges. Le mal de la faute ne peut, en effet, exister que dans les êtres en puissance, comme le dit la *Métaphysique*, 9, 19, attendu que le sujet de la privation est l'être en puissance. Or les anges n'ont pas l'existence en puissance puisqu'ils sont des formes subsistantes. Donc le mal de la faute ne peut pas exister en eux.

2^o De plus, les anges sont plus nobles que les corps célestes. Or il ne peut pas y avoir de mal dans les corps célestes, disent les philosophes. Donc il ne peut pas non plus y en avoir dans les anges.

3^o De plus, ce qui est naturel ne disparaît pas. Or il est naturel aux anges d'être mus vers Dieu par un mouvement d'amour. Donc ce mouvement ne peut leur être enlevé. Or en aimant Dieu ils ne pèchent pas. Donc les anges ne peuvent pécher.

4^o De plus, le désir ne peut avoir pour objet que le bien ou, du moins, l'apparence du bien. Or, dans les anges, il ne peut y avoir une apparence de bien qui ne soit un vrai bien, parce que chez eux l'erreur est impossible ou, en tout cas, elle ne peut précéder la faute. Donc les anges ne peuvent désirer qu'un vrai bien. Or on ne pêche pas en désirant un vrai bien. Donc l'ange ne peut pas pécher.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Job*, 4, 18) : « Il a trouvé du mal dans ses anges ».

RÉPONSE. — On doit dire que l'ange, comme d'ailleurs toute créature, considéré dans sa nature peut pécher. Et toute créature à laquelle il appartient de ne pouvoir pécher, tient ce privilège d'un don de la grâce et non de sa condition naturelle. En voici la raison. Pécher c'est dévier de la rectitude que l'acte doit avoir, que l'on prenne le péché dans le domaine de la nature, dans le domaine de l'art ou dans le domaine de la morale. Or il n'y a à ne pas pouvoir dévier de la rectitude que l'acte qui a sa règle dans l'activité de l'agent lui-même. Car, si la main de l'ouvrier était elle-même la règle de l'incision, l'ouvrier couperait toujours exactement. Mais étant donné que la rectitude de l'incision a sa règle ailleurs, il peut arriver à l'incision d'être exacte, il peut aussi lui arriver de ne pas l'être. Or la volonté divine est seule la règle de son acte, parce qu'elle ne tend pas à une fin supérieure. Mais, dans toute créature, la volonté n'agit avec rectitude qu'autant qu'elle est réglée par la volonté divine qui possède la fin dernière. C'est ainsi que la volonté de l'inférieur doit toujours se régler sur la volonté du

supérieur. Par exemple la volonté du soldat doit se régler sur la volonté du chef de l'armée. Donc c'est dans la volonté divine seule qu'il ne peut pas y avoir de péché; mais le péché peut exister dans la volonté d'une créature quelconque, si on la considère dans sa nature.

A la première objection on doit donc dire ceci : Les anges ne sont pas en puissance en ce qui concerne l'existence naturelle. Mais, sous le rapport de l'intelligence, il y a en eux la puissance de se tourner d'un côté ou de l'autre. Et, à ce point de vue, il peut y avoir du mal en eux.

A la seconde on doit dire : Les corps célestes n'ont d'autre activité que l'activité naturelle. C'est pourquoi de même que leur nature ne comporte pas le mal de la corruption, de même aussi le mal du dérèglement ne peut se trouver dans leur activité naturelle. Mais dans les anges, au-dessus de l'activité naturelle, il y a l'activité du libre arbitre dans laquelle le mal peut prendre place.

A la troisième on doit dire ceci : Il est naturel aux anges de se tourner par un mouvement d'amour vers Dieu en tant que principe de leur existence naturelle. Mais se tourner vers lui comme objet de leur bonheur surnaturel, ne peut être que l'effet d'un amour gratuit qui comporte la déviation du péché.

A la quatrième on doit dire que le péché mortel peut intervenir de deux manières dans l'exercice du libre arbitre. La première manière consiste dans l'élection d'une chose mauvaise. C'est ainsi que l'homme pèche en se décidant pour l'adultère qui est en soi un mal. Et le péché de cette nature procède toujours d'une ignorance ou d'une erreur; autrement une chose mauvaise ne serait pas choisie comme bonne. En choisissant le plaisir d'un acte désordonné comme une chose bonne à faire maintenant à cause de la pression de la passion ou de l'habitude, l'adultère se trompe dans un cas particulier, bien qu'il ne soit pas dans l'erreur sur le principe général et qu'il ait une idée juste sur ce point. Mais le péché n'a pu exister de cette manière dans les anges, parce que les passions qui lient la raison ou l'intelligence n'existent pas dans les anges, ainsi qu'on l'a vu plus haut (57, 4) et parce qu'il n'a pu exister en eux aucun péché habituel les inclinant au péché.

Le libre arbitre peut pécher d'une autre manière en choisissant une chose bonne en soi, mais en la choisissant en dehors de la mesure ou de la règle obligatoire. Dans ce cas la défectuosité qui amène le péché vient uniquement de ce que le choix

dont l'objet est bon n'est pas par ailleurs conforme à l'ordre. C'est ce qui arriverait, par exemple, si quelqu'un se décidait à prier, sans tenir compte de l'ordre institué par l'Eglise. Et ce péché ne présuppose pas qu'il y ait ignorance, mais seulement que l'attention ne se porte pas là où elle devrait se porter. C'est de cette manière que l'ange a péché. Il s'est, en effet, tourné par le libre arbitre vers son propre bien, sans prendre en considération la règle de la volonté divine.

Art. 2. — Le péché d'orgueil et d'envie est-il le seul qui soit possible dans les anges?

1^o Il semble que le péché d'orgueil et d'envie ne soit pas le seul que les anges puissent commettre. Car tout être peut commettre le péché pour lequel il éprouve de l'attrait. Or les démons ont de l'attrait pour les obscénités des péchés charnels, ainsi que le dit Augustin (*Cité de Dieu*, 14, 3). Donc les péchés charnels peuvent exister dans les démons.

3^o De plus, tout comme l'orgueil et l'envie sont des péchés spirituels, la paresse, l'avarice et la colère le sont aussi. Or les péchés spirituels conviennent à l'esprit comme les péchés charnels conviennent à la chair. Donc ce ne sont pas seulement l'orgueil et l'envie qui peuvent se trouver dans les anges, la paresse et l'avarice peuvent s'y trouver aussi.

4^o De plus, selon Grégoire (*Morales*, 31, 17) plusieurs vices naissent de l'orgueil; plusieurs aussi naissent de l'envie. Or, quand la cause est posée, l'effet suit. Si donc l'orgueil et l'envie peuvent se trouver dans les anges, pour la même raison d'autres vices peuvent aussi se trouver en eux.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*Cité de Dieu*, 14, 3) : « Le diable n'est ni fornicateur ni ivrogne ni autre chose de ce genre; il est pourtant orgueilleux et envieux ».

RÉPONSE. — On doit dire qu'un péché peut être en quelqu'un de deux manières, soit sous le rapport de la responsabilité, soit sous le rapport de la convoitise. Sous le rapport de la responsabilité tous les péchés sont dans les démons. En effet, puisqu'ils portent les hommes à tous les péchés, ils encourent la responsabilité de tous les péchés. Mais, sous le rapport de la convoitise, les seuls péchés qui puissent se trouver dans les mauvais anges, sont ceux pour lesquels la nature angélique est susceptible d'éprouver de l'attrait. Or la nature spirituelle ne peut éprouver de l'attrait pour les biens propres au corps, mais seulement pour ceux qui sont susceptibles de

se trouver dans les êtres spirituels; car l'attrait ne peut être produit que par ce qui a un certain rapport avec la nature. Or l'attrait pour les biens spirituels ne peut être un péché que lorsqu'il n'observe pas la règle du supérieur. Et ce refus de se soumettre au supérieur là où on le doit est le péché d'orgueil. C'est pourquoi le premier péché de l'ange ne peut être que l'orgueil.

Mais, par voie de conséquence, l'envie a pu aussi se trouver en eux. La même cause, en effet, qui fait qu'on désire obtenir quelque chose, fait aussi qu'on lutte contre le contraire. Et l'envieux s'attriste du bien d'autrui, par le fait même que ce bien se présente à lui comme un obstacle. Or, pour en venir à considérer un bien étranger comme un obstacle au bien convoité par lui, l'ange mauvais a dû convoiter une prérogative extraordinaire dont le caractère extraordinaire disparaissait par la prérogative d'un autre¹. C'est pourquoi, après avoir commis le péché d'orgueil, l'ange pécheur a commis le péché d'envie; car il a été affligé par le bien de l'homme et aussi par la souveraineté divine dont Dieu se sert pour sa gloire contre la volonté du démon.

A la première objection on doit donc dire que les démons ne prennent pas plaisir aux obscénités des péchés charnels en ce sens qu'ils convoitent les jouissances charnelles. Tout cela vient de l'envie. C'est elle qui les fait se réjouir de tous les péchés des hommes en tant qu'ils sont un obstacle au bien de l'humanité.

A la seconde on doit dire que l'avarice, considérée comme un péché spécial, est le désir immodéré des biens temporels qui servent à la vie des hommes et qui sont estimés à prix d'argent. Les démons ne convoitent pas ces biens, pas plus qu'ils ne convoitent les plaisirs charnels. C'est pourquoi l'avarice proprement dite ne peut pas se trouver chez eux. Mais si, par avarice, on entend tout désir immodéré d'un bien quelconque créé, alors l'avarice comprend l'orgueil qui se trouve dans les démons. Quant à la colère, elle est, tout comme la concupiscence, accompagnée d'excitation des sens. C'est pourquoi elle ne peut se trouver dans les démons que d'une manière métaphorique. Enfin la paresse est une appréhension qui fait que

1. D'après l'article suivant cette prérogative est le bonheur final que l'ange mauvais devait recevoir de Dieu et qu'il prétendit se procurer par ses propres forces.

l'homme accomplit lentement les exercices spirituels à cause du travail corporel qu'ils exigent. Or les démons ne sont pas soumis à ce travail. Et ainsi il est clair que seuls l'orgueil et l'envie sont des péchés purement spirituels à la portée du démon. Toutefois on ne doit pas entendre par envie la passion de ce nom, mais la volonté de s'opposer au bien d'autrui.

A la troisième on doit dire que, sous les noms d'envie et d'orgueil considérés dans les démons, sont compris tous les péchés dont ces deux péchés sont la cause.

Art. 3. — Le diable a-t-il désiré être comme Dieu?

1^o Il semble que le diable n'a pas désiré être comme Dieu. Car ce qui ne se présente pas à la pensée ne peut être objet de désir, attendu que c'est la pensée du bien qui excite le désir soit sensible, soit raisonnable, soit intellectuel et que le péché réside uniquement dans ce désir. Or il ne vient pas à la pensée qu'une créature puisse être égale à Dieu. Car ceci implique contradiction attendu que le fini serait infini s'il était égal à l'infini. Donc l'ange n'a pu désirer être comme Dieu.

2^o De plus, ce qui est le but de la nature peut être désiré sans péché. Or être semblable à Dieu est le but auquel tend naturellement toute créature. Si donc l'ange a désiré être comme Dieu, non par égalité mais par ressemblance, il ne semble pas avoir péché en cela.

3^o De plus, l'ange a été créé avec une sagesse plus grande que celle de l'homme. Or aucun homme, à moins d'être absolument en démence, ne se propose d'être égal à l'ange, bien loin de songer à être égal à Dieu, attendu que le projet suppose la délibération et qu'on délibère seulement sur ce qui est possible. Donc, à plus forte raison, l'ange n'a pas péché en désirant être comme Dieu.

Mais, à l'encontre, ces paroles sont mises dans la bouche du diable (*Isaïe*, 14, 13) : « Je monterai au ciel et je serai semblable au Très-Haut ». Et Augustin (ou un autre auteur) (*Questions sur l'Ancien Testament*, 113) dit : « Enflé d'orgueil il voulut être appelé Dieu ».

RÉPONSE. — On doit dire que, sans aucun doute, l'ange a péché en désirant être comme Dieu.

Mais ceci peut s'entendre de deux manières, à savoir par égalité ou par ressemblance. Or le diable n'a pu désirer être comme Dieu de la première manière. En effet, il a su par la

connaissance naturelle que cela était impossible; et, chez lui, le premier péché n'a été précédé ni par un péché habituel, ni par une passion qui aurait enchaîné sa faculté cognitive de manière à l'aveugler dans un cas particulier et à lui inspirer un projet impossible, comme cela arrive parfois chez nous. C'est pourquoi cette chose, même si on la suppose possible, serait contre le désir naturel. Car en tout être se trouve le désir naturel de conserver son existence, laquelle ne serait pas conservée si elle était muée en une autre nature. C'est pourquoi aucun être d'une nature inférieure ne peut désirer une nature d'un degré supérieur — par exemple, l'âne ne désire pas être cheval — parce qu'il cesserait d'être lui-même s'il était transféré à une nature d'un degré supérieur. Ce qui trompe ici l'imagination, c'est que l'homme désirant s'élever à un degré supérieur par certaines propriétés accessoires qui peuvent grandir sans que le sujet soit détruit, il semble pouvoir désirer une nature d'un degré supérieur à laquelle il ne pourrait parvenir sans cesser d'être. Or il est manifeste que Dieu dépasse l'ange, non pas seulement par des propriétés accidentelles mais par le degré de la nature; il est manifeste aussi qu'un ange dépasse un autre ange de la même manière. C'est pourquoi il est impossible à un ange inférieur de désirer être l'égal d'un ange supérieur. A plus forte raison lui est-il impossible de désirer être l'égal de Dieu.

Quant au désir d'être comme Dieu par ressemblance, il peut avoir lieu de deux manières. Il peut avoir pour objet ce par quoi un être ressemble naturellement à Dieu. Et celui qui désire en ce sens être semblable à Dieu ne pèche pas, pourvu qu'il désire obtenir cette ressemblance comme il doit, c'est-à-dire comme une chose reçue de Dieu. Au contraire, on peut désirer ressembler à Dieu sur un point où l'on n'est pas destiné à lui ressembler. Tel serait le cas de celui qui désirerait créer le ciel et la terre : chose qui n'appartient qu'à Dieu. Un pareil désir serait un péché.

C'est de cette manière que le diable a désiré être comme Dieu. Il n'a pas désiré lui ressembler sous le rapport de l'indépendance absolue; car il aurait ainsi désiré l'anéantissement de son être, attendu que l'existence pour la créature ne peut être qu'une participation à l'existence sous la dépendance de Dieu. Mais il a désiré ressembler à Dieu comme il ne devait pas le désirer, parce qu'il a désiré comme sa fin dernière le bonheur auquel il pouvait parvenir par ses forces naturelles, et qu'il a

écarté de son désir le bonheur surnaturel qui émane de la grâce de Dieu

Ou bien, s'il a désiré comme fin dernière la ressemblance avec Dieu qui est un bienfait de la grâce, il a voulu avoir cette ressemblance par ses ressources naturelles et non par le secours de Dieu qui fait partie du plan divin. Et ceci s'accorde avec les paroles d'Anselme qui dit (*Sur la chute du démon*, 3 et 4) que le diable « a désiré ce qu'il aurait obtenu s'il était resté fidèle ». Et ces deux hypothèses n'en font qu'une, car, dans l'une et dans l'autre, le diable a désiré obtenir son bonheur final par ses propres forces, ce qui n'appartient qu'à Dieu.

Mais comme ce qui est par soi est le principe et la cause de ce qui est par un autre, la conséquence de cela a été qu'il a désiré exercer une domination sur d'autres êtres. En quoi il a voulu encore d'une manière perverse ressembler à Dieu.

Et ceci répond à toutes les objections.

Art. 4. — Y a-t-il des démons naturellement mauvais?

1^o Il semble que certains démons sont naturellement mauvais. Car Porphyre dit, d'après le rapport d'Augustin (*Cité de Dieu*, 10, 11) : « Il existe une espèce de démons qui sont naturellement trompeurs, qui feignent d'être des dieux ou les âmes des morts ». Or être trompeur c'est être mauvais. Donc certains démons sont naturellement mauvais.

2^o De plus, les hommes comme les anges ont été créés par Dieu. Or certains hommes sont naturellement mauvais et il est dit d'eux (*Sagesse*, 12, 10) : « Leur malice était naturelle ». Donc certains anges, eux aussi, peuvent être naturellement mauvais.

3^o De plus, certains animaux dénués de raison ont des vices naturels. Ainsi le renard est naturellement fourbe, le loup naturellement vorace : et pourtant ce sont des créatures de Dieu. Donc des démons, eux aussi, bien qu'ils soient les créatures de Dieu, peuvent être naturellement mauvais.

Mais, à l'encontre, Denys dit (*Des noms divins*, 4, 19) : « Les démons ne sont pas naturellement mauvais ».

RÉPONSE — On doit dire que tout être, par le fait qu'il existe et qu'il a une nature, tend naturellement à un bien; ce qui tient à ce qu'il provient d'un principe bon et que l'effet retourne toujours à son principe. Or il arrive qu'un mal est annexé à un bien particulier; par exemple au feu est annexé le mal consistant en ce qu'il consume d'autres êtres. Mais aucun mal ne peut être adjoit au bien universel. Donc un

être qui, par nature, est destiné à un bien particulier peut tendre naturellement vers un mal, non en tant que mal, mais par accident en tant que ce mal est adjoint à un bien. Mais, s'il existe un être dont la nature est destinée au bien universel, cet être ne peut pas par sa nature tendre vers un mal. Or il est évident que toutes les natures intelligentes sont destinées au bien universel qu'elles peuvent connaître et qui est l'objet de leur volonté. C'est pourquoi les démons qui sont des substances intelligentes ne peuvent en aucune manière avoir une inclination naturelle pour un mal quelconque. Et par conséquent ils ne peuvent être naturellement mauvais.

A la première objection on doit donc dire ceci : Augustin, dans l'endroit indiqué, reproche à Porphyre de prétendre que les démons étaient naturellement trompeurs, et il dit que la fourberie n'était pas chez eux naturelle, mais qu'elle venait de leur propre volonté. Ce qui a amené Porphyre à attribuer aux démons une fourberie naturelle, c'est qu'il les considérait comme des animaux détenteurs d'une nature sensitive. Or la nature sensitive est destinée à un bien particulier auquel un mal peut être adjoint. A cause de cela elle peut avoir une inclination naturelle au mal, toutefois par accident, en tant que le mal est annexé à un bien.

A la seconde on doit dire ceci : La perversion de certains hommes peut être appelée naturelle, soit par suite de l'habitude qui est une seconde nature, soit parce que leur nature sensitive a une inclination naturelle vers une passion désordonnée. C'est dans ce sens que l'on dit de certains hommes qu'ils sont naturellement violents ou libertins. Mais la nature intellectuelle n'a point de part à cela.

A la troisième on doit dire que les animaux sans raison ont, à cause de leur nature sensitive, une inclination naturelle à certains biens particuliers auxquels des maux sont adjoints. Ainsi le renard a une tendance à chercher sa nourriture avec une sagacité à laquelle est adjointe la fourberie. C'est pourquoi la fourberie n'est pas un mal chez le renard puisqu'elle lui est naturelle¹, pas plus que la fureur n'est un mal chez le chien, ainsi que le dit Denys (*Des noms divins*, 4, 4).

1. « Quum sit ei naturale ». Cet argument prouve que la fourberie n'est pas un mal chez le renard parce qu'elle lui est naturelle; il pose donc en principe que rien de ce qui est naturel n'est mauvais. Comparé à la thèse de l'article il constitue un cercle vicieux.

Art. 5. — Le diable a-t-il été mauvais dès le premier instant de sa création par la faute de sa propre volonté?

1^o Il semble que, dès le premier instant de sa création, le diable a été mauvais par la faute de sa propre volonté. Car il est dit du diable (*Jo.* 8, 44) : « Il a été meurtrier dès le commencement.

2^o De plus, d'après Augustin (*De la Genèse interprétée littéralement*, 1, 15) : « L'absence de forme dans la créature n'a pas précédé la formation par le temps mais seulement par l'origine ». Or le ciel qui a été le premier créé désigne, selon lui (2, 8) la nature angélique informe. Quant à ce qui est est rapporté ensuite : « Dieu dit : Que la lumière soit. Et la lumière fut », cela désigne sa formation par sa conversion vers le Verbe. Donc c'est simultanément que la nature angélique a été créée et qu'elle est devenue lumière. Mais en même temps qu'elle est devenue lumière, elle s'est séparée des ténèbres qui désignent les anges coupables. Donc, dès le premier instant de leur création, certains anges ont été heureux et d'autres ont péché.

3^o De plus, le péché est opposé au mérite. Or une nature intelligente peut mériter dès le premier instant de sa création : telle l'âme du Christ, tels aussi les bons anges. Donc les démons, eux aussi, ont pu pécher dès le premier instant de leur création.

4^o De plus, la nature angélique est plus active que la nature corporelle. Or les êtres corporels exercent leur activité dès le premier instant de leur création; ainsi le feu, dès l'instant qu'il est engendré, se meut en haut. Donc l'ange, lui aussi, dès le premier instant de sa création, a pu agir. Ou son action a été droite ou elle ne l'a pas été. Dans le premier cas les anges ayant reçu la grâce ont mérité la béatitude. Or, chez les anges, la récompense suit immédiatement le mérite ainsi qu'on l'a dit plus haut (62, 5). Donc ils auraient été immédiatement heureux et n'auraient jamais péché, ce qui est faux. Il reste donc que, dès le premier instant, ils ont péché en n'agissant pas avec rectitude.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Genèse*, 1, 31) : « Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites et elles étaient très bonnes ». Or, parmi ces choses, se trouvaient les démons. Donc les démons eux-mêmes ont été bons pendant quelque temps.

RÉPONSE. — On doit dire ceci : Quelques-uns ont admis que les démons sont devenus mauvais dès le premier instant de leur

création, non par leur nature mais par le péché de leur propre volonté, parce que, dès qu'il a été créé, le diable a refusé la justice. Augustin dit (*Cité de Dieu*, 11, 13) : « Celui qui admet cette opinion ne pense pas comme les hérétiques (c'est-à-dire les manichéens) qui disent que le diable est le mal par nature ».

Mais cette opinion se heurte à l'autorité de l'Écriture. Car il est dit du diable symbolisé par le roi de Babylone (*Isaïe*, 14, 12) : « Comment es-tu tombé, Lucifer, toi qui brillais le matin ? » Et au diable symbolisé par le roi de Tyr il est dit aussi (*Ezéchiel*, 28, 13) : « Tu as été dans les délices du paradis de Dieu ». C'est pourquoi cette opinion a été rejetée à bon droit par les maîtres comme erronée.

C'est pourquoi d'autres ont dit que les anges ont pu pécher dès le premier instant de leur création, mais qu'ils n'ont pas péché.

Mais cette opinion elle-même est rejetée par quelques-uns pour la raison que voici : Quand deux opérations sont consécutives, il semble impossible que leurs termes aient lieu au même instant. Or le péché de l'ange est manifestement une opération postérieure à l'acte qui l'a créé ; car le terme de la création est l'existence même de l'ange, tandis que l'acte du péché a pour terme de rendre l'ange mauvais. Il paraît donc impossible que l'ange ait été mauvais dans l'instant même où il a commencé d'exister.

Mais cet argument ne paraît pas suffisant. Car il ne s'applique qu'aux mouvements temporels qui se succèdent. Par exemple, si un mouvement local suit une altération, les termes de l'altération et du mouvement local ne peuvent être réalisés en même temps. Mais, si les changements sont instantanés, les termes du premier et du second changement ont lieu en un seul et même instant. C'est ainsi que, au même instant où la lune est éclairée par le soleil, l'air est éclairé par la lune. Or manifestement la création est instantanée ; et il en est de même des mouvements du libre arbitre dans les anges qui n'ont besoin ni de délibération ni des raisonnements de la raison, comme cela résulte de ce qui a été dit plus haut (58, 3). C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce que le terme de la création et le terme du libre arbitre aient lieu dans un seul et même instant.

C'est donc pour une autre raison qu'il faut dire qu'il a été impossible à l'ange de pécher dès le premier instant par un acte désordonné du libre arbitre. La voici. Bien qu'un être puisse commencer à agir dès l'instant où il commence à exister,

toutefois l'acte qui commence avec son existence provient de l'agent de qui il tient cette existence; c'est ainsi que le feu tient de son générateur le mouvement ascensionnel qui est en lui. C'est pourquoi, si un être tient l'existence d'un agent imparfait qui peut être une cause défectueuse d'action, il pourra produire un acte défectueux dans l'instant même où il commencera à exister; c'est ainsi qu'une jambe boiteuse par suite de la débilité de la semence, commence immédiatement à boiter. Mais l'agent qui a produit les anges, c'est-à-dire Dieu, ne peut être une cause de péché.

C'est pourquoi on ne peut pas dire que le diable a été mauvais dans le premier instant de son existence.

A la première objection on doit donc dire avec Augustin (*Cité de Dieu*, 11, 15) : « Quand on dit que le diable pèche depuis le commencement, il ne faut pas entendre depuis le commencement de son existence, mais depuis le commencement de son péché », attendu qu'il n'est jamais sorti de son péché.

A la seconde on doit dire ceci : Cette distinction de la lumière et des ténèbres qui entend par ténèbres les péchés des démons n'a de réalité que dans la prescience de Dieu. C'est pourquoi Augustin dit (*Cité de Dieu*, 11, 19) : « Celui-là seul a pu séparer la lumière des ténèbres, qui a pu connaître ceux qui tomberaient avant que leur chute fût accomplie ».

A la troisième on doit dire que tout ce qui est dans le mérite vient de Dieu. C'est pour cela que, dès le premier instant de son existence, l'ange a pu mériter. Mais il n'en est pas de même du péché, ainsi qu'on l'a dit dans le corps de l'article.

A la quatrième on doit dire ceci : Dieu n'a point fait de discernement entre les anges avant l'aversion des uns et la conversion des autres, comme le dit Augustin (*Cité de Dieu*, 11, 11 et 33) et c'est pourquoi, ayant été créés dans la grâce, ils ont tous mérité dans le premier instant. Mais quelques-uns ont immédiatement après, mis un obstacle à leur béatitude et annulé le mérite précédent. C'est pourquoi ils ont été privés de la béatitude qu'ils avaient méritée.

Art. 6. — Y a-t-il eu un intervalle entre la création de l'ange et sa chute?

1^o Il semble qu'il y a eu un intervalle entre la création de l'ange et sa chute. Car il est dit (*Ezéchiel*, 28, 14) : « Tu as marché sans dévier dans tes voies depuis le jour de la création

jusqu'à ce que l'iniquité ait été trouvée en toi ». Or la marche qui est un mouvement continu exige un laps de temps. Donc il y a eu un laps de temps entre la création du diable et sa chute.

2^o De plus, Origène dit (*Sur Ezéchiel*, hom. 1) : « L'antique serpent n'a pas marché immédiatement sur sa poitrine et sur son ventre » ; par quoi il désigne le péché. Donc le diable n'a pas péché immédiatement après le premier instant de son existence.

3^o De plus, le pouvoir de pécher est commun à l'homme et à l'ange. Or il y a eu un intervalle de temps entre la création de l'homme et son péché. Donc, de même, il y a eu un intervalle entre la création du diable et son péché.

4^o De plus, l'instant où le diable pécha différa de l'instant où il fut créé. Or entre deux instants quelconques il y a un temps intermédiaire. Donc il y a eu un laps de temps entre sa création et sa chute.

Mais, à l'encontre, il est dit du diable (*Jo.* 8, 44) : « Il ne s'est pas tenu dans la vérité ». Et, selon ce que dit Augustin (*Cité de Dieu*, 11, 15) : « On doit entendre ceci en ce sens qu'il a été dans la vérité mais qu'il n'y a pas demeuré ».

RÉPONSE. — On doit dire que, sur ce point, il y a deux opinions. Mais l'opinion la plus probable et la plus conforme au langage des saints est que le diable a péché immédiatement après le premier instant de son existence. Et il est nécessaire d'admettre cela si l'on suppose que, dès le premier instant de son existence, il a fait un acte de son libre arbitre et qu'il a été créé avec la grâce comme nous l'avons dit plus haut (62, 3). Car, puisque les anges parviennent à la béatitude par un seul acte méritoire, ainsi qu'il a été dit plus haut (62, 5) si le diable, créé dans la grâce, a mérité dans le premier instant, il aurait reçu la béatitude immédiatement après ce premier instant s'il n'y avait mis aussitôt obstacle en péchant.

Mais si l'on suppose que l'ange n'a pas été créé dans la grâce ou qu'il n'a pu faire un acte de son libre arbitre dans le premier instant, rien ne s'oppose à ce qu'un laps de temps se soit écoulé entre sa création et sa chute.

A la première objection on doit ¹ donc dire que les mouve-

1. Il eût été bien plus simple de répondre que, dans le texte en question, Ezéchiel ne s'adresse pas au diable; mais saint Thomas ne soupçonne pas cette solution.

ments corporels mesurés par le temps sont parfois dans la sainte Écriture des métaphores qui désignent des mouvements spirituels instantanés. Et ainsi la « marche » désigne le mouvement du libre arbitre qui tend au bien.

A la seconde on doit dire que le texte d'Origène « L'antique serpent n'a pas marché dès le principe et immédiatement sur sa poitrine » doit s'entendre par rapport au premier instant où il ne fut pas mauvais.

A la troisième on doit dire que l'ange prend par son libre arbitre des décisions irrévocables¹. C'est pourquoi si, immédiatement après le premier instant où il eut un mouvement naturel vers le bien, il n'avait posé un obstacle à sa béatitude, il aurait été affermi dans le bien. Il n'en est pas ainsi chez l'homme; c'est pourquoi l'argument ne vaut pas.

A la quatrième on doit dire ceci : Entre deux instants il existe un temps intermédiaire. Et ce temps est véritable s'il s'agit d'un temps continu comme le prouve la *Physique*, 6, 2. Mais les anges ne sont pas soumis au mouvement céleste qui est mesuré par le mouvement continu. Ce qu'on appelle temps chez eux, c'est la succession des mouvements de l'intelligence et aussi de la volonté. Ainsi donc on doit considérer comme le premier instant dans les anges celui qui répond à l'opération par laquelle l'esprit angélique se replia sur lui-même par la connaissance du soir, attendu que, pour le premier jour, il y a un soir mentionné mais non un matin. Or cette opération fut bonne chez tous. Mais, à la suite de cette opération, les uns, par la connaissance du matin, se tournèrent vers le Verbe pour le louer, les autres restant en eux-mêmes devinrent nuit et furent gonflés d'orgueil, ainsi que dit Augustin (*De la Genèse interprétée littéralement*, 4, 24). Ainsi la première opération fut commune à tous, mais ils furent différenciés par la seconde. C'est pourquoi tous furent bons dans le premier instant, mais dans le second il y eut des bons distincts des mauvais.

Art. 7. — Le premier des anges coupables a-t-il été le premier de tous les anges?

1^o Il semble que le premier parmi les anges coupables n'a pas été le premier de tous les anges. Car il est dit (*Ezéchiel*, 28,

1. Incapable de prouver cette assertion dont il a absolument besoin pour appuyer sa thèse, saint Thomas l'érige à la hauteur d'un axiome évident.

14) : « Tu étais un chérubin aux ailes étendues et faisant acte de protecteur. Je t'ai mis sur la sainte montagne de Dieu ». Or Denys dit (*De la hiérarchie angélique*, 7) que l'ordre des chérubins est inférieur à l'ordre des séraphins. Donc l'ange qui est le premier parmi les coupables n'était pas le premier de tous les anges.

2^o De plus, Dieu a destiné la nature intelligente à obtenir la béatitude. Si donc le premier de tous les anges a péché, il s'ensuit que le plan divin a échoué dans la plus noble des créatures : ce qui répugne.

3^o De plus, un être peut d'autant moins s'écarter d'un objet qu'il a plus d'inclination pour lui. Or plus l'ange est élevé, plus il a d'inclination pour Dieu. Donc moins il peut s'écarter de Dieu par le péché. Il semble donc que l'ange qui a péché n'était pas le premier de tous les anges, mais qu'il était dans la catégorie des derniers.

Mais, à l'encontre, Grégoire dit (*Sur les Evangiles, homélie sur les cent brebis*) : « Le premier ange coupable élevé au-dessus de toutes les phalanges angéliques les dépassait en éclat et, par comparaison, il brillait encore davantage ».

RÉPONSE. — On doit dire qu'il y a deux choses à considérer dans le péché : l'inclination qui y porte et l'objet qui le motive. Si donc nous considérons dans les anges l'inclination au péché, le péché est moins vraisemblable chez les anges supérieurs que chez les anges inférieurs. Et, c'est pour cela que le Damascène dit (*De la foi orthodoxe*, 2, 4) : « Le premier des anges coupables présidait au gouvernement de la terre ».

Cette opinion semble s'accorder avec la théorie des platoniciens telle que l'expose Augustin (*Cité de Dieu*, 7, 6 et 7; 10, 9-11). Ils disent que tous les dieux étaient bons mais que, parmi les démons, les uns étaient bons, les autres mauvais. Ils appellent dieux les substances intelligentes qui résident au-dessus de la sphère de la lune; ils appellent démons celles de ces substances qui sont dans l'intérieur de la sphère de la lune et qui par leur nature sont supérieurs aux hommes.

Cette opinion ne doit pas être repoussée comme contraire à la foi, attendu que la créature corporelle est entièrement gouvernée au nom de Dieu par les anges, comme le dit Augustin (*Sur la Trinité*, 3, 4-5). C'est pourquoi rien n'empêche de dire que les anges inférieurs ont été commis par Dieu au gouvernement des corps inférieurs, que le gouvernement des corps supérieurs a été confié à des anges plus élevés et enfin

que les anges du premier rang ont été chargés d'assister Dieu. C'est conformément à cette opinion que le Damascène (*ibid.*, 2, 4) dit que les anges tombés appartenaient à la classe inférieure dans laquelle pourtant il y a eu des anges à persévérer.

Mais, si l'on considère, le motif du péché, on le trouve mieux chez les anges supérieurs que chez les anges inférieurs. Car le péché des démons a été l'orgueil, ainsi qu'on l'a dit plus haut (art. 2). Or le motif de ce péché est la prééminence, laquelle était plus grande chez les anges supérieurs. C'est pourquoi Grégoire dit (dans l'endroit indiqué plus haut) que celui qui a péché était supérieur à tous. Et cela paraît plus probable, parce que le péché de l'ange n'a pas été le résultat d'une inclination mais a été produit par le libre arbitre.

Par conséquent la raison tirée du motif du péché semble devoir être prise en plus sérieuse considération. Toutefois cette considération ne porte pas préjudice à l'autre opinion, attendu que le prince des anges inférieurs a pu, lui aussi, avoir un motif de pécher :

A la première objection on doit donc dire ceci : Le mot chérubin désigne la plénitude de la science; quant au mot séraphin il désigne des êtres qui possèdent le feu et le communiquent¹. Il est donc évident que la dénomination est empruntée à la science qui peut exister avec le péché mortel, tandis que la dénomination de séraphin a été fournie par l'ardeur de la charité qui est incompatible avec le péché mortel. C'est pour cela que le premier ange coupable a été appelé chérubin et non séraphin.

A la seconde on doit dire que le plan divin n'est mis en échec ni par ceux qui péchent ni par ceux qui sont sauvés. Dieu, en effet, connaît d'avance le sort des uns et des autres. Et il tire sa gloire d'un côté comme de l'autre, attendu qu'il sauve les uns par sa bonté et qu'il punit les autres par sa justice. Quant à la créature intelligente, elle manque sa fin en péchant. Si sublime que soit la créature à laquelle cela arrive il n'y a aucun inconvénient, attendu que la créature intelligente a été

1. Tous les textes de l'Ancien Testament qui parlent de chérubins ont en vue des bœufs à face humaine dont le modèle était fourni par l'architecture assyrienne. Les séraphins dont Isaïe est seul à parler étaient, eux aussi, des animaux. Mais, de bonne heure, l'exégèse chrétienne enrôla chérubins et séraphins dans l'armée des anges.

destinée par Dieu à arriver à sa fin par son libre arbitre ¹.

A la troisième on doit dire ceci : Si grande qu'ait été dans le premier ange l'inclination au bien elle ne le contraignait pas. C'est pourquoi il a pu en vertu de son libre arbitre ne pas la suivre.

Art. 8. — Le péché du premier ange a-t-il été pour d'autres une cause de péché?

1^o Il semble que le péché du premier ange coupable n'a pas été pour d'autres une cause de péché. Car la cause précède l'effet. Or tous ont péché en même temps, comme le dit le Damascène (*De la foi orthodoxe*, 2, 4). Donc le péché de l'un d'eux n'a pas été pour d'autres une cause de péché.

2^o De plus, le péché du premier ange ne peut être qu'un péché d'orgueil, ainsi qu'on l'a dit plus haut. Or l'orgueil cherche la prééminence et celle-ci est plus atteinte par la soumission à un inférieur que par la soumission à un supérieur. Par conséquent il ne semble pas que le péché des démons a consisté à vouloir être soumis à l'un des anges supérieurs plutôt qu'à Dieu. Or le péché d'un ange aurait été pour d'autres une cause de péché si cet ange en avait amené d'autres à se soumettre à lui. Donc il ne semble pas que le péché du premier ange a été une cause de péché pour d'autres.

3^o De plus, il y a plus de culpabilité à vouloir être soumis à un autre contre le droit de Dieu qu'à vouloir exercer la prééminence sur un autre contre le droit de Dieu, car le premier péché a un mobile moins puissant. Si donc le premier ange a été par son péché une cause de péché pour d'autres en les amenant à se soumettre à lui, les anges inférieurs auraient été plus

1. La raison historique pour laquelle le diable surpassait tous les anges est qu'il est le Dieu mauvais de Marcion, c'est-à-dire Ahrimane déchu de sa divinité et relégué au rang des créatures. Saint Thomas, qui ne soupçonne pas cette explication et qui se trouve empêtré dans des problèmes inextricables, se tire d'affaire en recourant à l'escamotage. Il passe sous silence la question principale qui est celle-ci : pourquoi Dieu a-t-il créé le diable actuel, dont il prévoyait d'avance la chute, de préférence à un nombre indéfini d'êtres égaux en perfection au diable qu'il a laissés dans les possibles, sachant pertinemment qu'ils auraient persévéré s'ils avaient reçu l'existence. Il la passe sous silence bien qu'il puisse appliquer ici sa solution générale d'après laquelle les réprouvés servent à refléter un des aspects de la bonté divine qui sans eux ne serait pas traduit par la créations (voir le volume, I, 194). Mais, même quand il est en possession de cette réponse, l'esprit humain reste confondu à la pensée d'un Dieu qui, dans un nombre indéfini d'êtres très parfaits possibles, donne l'existence justement à celui qu'il prévoit devoir être damné.

coupables que l'ange supérieur. Or ceci est contraire à la *Glose* qui, commentant le texte suivant (*Psaume*, 103, 27) « Ce dragon que tu as formé », dit « : Celui qui l'emportait sur tous les autres par son essence l'a emporté sur eux par sa perversité ». Donc le péché du premier ange n'a pas été pour d'autres une cause de péché.

Mais, à l'encontre, il est dit (*Apocalypse*, 12, 4) : « Le dragon entraîna à sa suite le tiers des étoiles ».

RÉPONSE. — On doit dire que le premier ange a été par son péché une cause de péché pour d'autres, en agissant sur eux, non par voie de contrainte, mais en quelque sorte par voie d'exhortation.

Ceci est prouvé par ce fait que tous les démons sont soumis à ce souverain comme l'indique clairement la parole du Seigneur (*Matthieu*, 25, 41) : « Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé au diable et à ses anges ». Car selon le plan de la justice divine celui qui s'est laissé entraîner au péché par la suggestion d'un autre est soumis à cet autre dans le châtiment, conformément à cette parole (2 *Pierre*, 2, 19) : « On est l'esclave de celui par qui on a été vaincu ».

A la première objection on doit donc dire : Bien que les démons aient péché en même temps, pourtant le péché de l'un a pu être pour les autres une cause de péché. Car pour prendre une décision, pour exhorter ou pour donner son consentement l'ange n'a pas besoin d'un intervalle de temps comme l'homme qui est obligé de délibérer avant de prendre une décision ou de donner son consentement et qui doit employer la parole pour exhorter, toutes choses qui exigent du temps. D'ailleurs il est manifeste que l'homme lui-même, au moment précis où il conçoit une idée dans son esprit, commence à parler et qu'il peut donner son assentiment à ce qui est dit au moment précis où il saisit le sens de la parole arrivée au terme de son énonciation. C'est ce qui est clair surtout pour les axiomes auxquels on acquiesce en même temps qu'on les entend. Etant donné qu'il faut supprimer le temps de la parole et de la délibération qui est requis chez nous, à l'instant même où le premier ange a exprimé son sentiment par un langage d'ordre intellectuel, il a été possible à d'autres de donner leur consentement.

A la seconde on doit dire que l'orgueilleux, toutes choses égales d'ailleurs, préfère être soumis au supérieur plutôt qu'à l'inférieur. Mais, si la soumission à l'inférieur lui procure une prééminence que la soumission au supérieur ne lui procurerait

pas, il préfère être soumis à l'inférieur plutôt qu'au supérieur. Donc pour ce motif, sans cesser de s'inspirer de l'orgueil, les démons ont pu accepter d'être soumis à un inférieur en reconnaissant sa prééminence, et en le prenant pour guide et pour chef dans l'acquisition du bonheur suprême par leurs forces naturelles. D'ailleurs ils étaient déjà alors soumis par l'ordre de la nature au premier ange.

A la troisième on doit dire : Ainsi qu'on l'a vu plus haut (62, 6), il n'y a point de conflit dans l'ange : c'est avec toute son énergie qu'il va du côté où il se dirige, que ce soit le bien ou le mal. Donc le premier ange ayant une énergie naturelle supérieure à celle des anges inférieurs s'est précipité dans le péché avec un élan plus grand et, par conséquent, il les a dépassés en perversité.

Art. 9. — Y a-t-il eu autant d'anges à tomber qu'à persévérer?

1^o Il semble qu'il y a eu plus d'anges à tomber qu'à persévérer. Parce que, comme dit le Philosophe (*Ethique*, 2, 6) : « Le mal a pour lui la majorité, le bien la minorité.

2^o De plus, la justice et le péché sont chez les anges dans les mêmes conditions que chez les hommes. Or chez les hommes les mauvais sont plus nombreux que les bons, conformément à cette parole (*Ecclésiastique*, 1, 15) : « Infini est le nombre des insensés ». Donc il en est de même chez les anges.

3^o De plus, il y a chez les anges la distinction des personnes et la distinction des ordres. Si donc le plus grand nombre des anges a persévéré, il semble que tous les ordres n'ont pas fourni des pécheurs.

Mais, à l'encontre, il est dit (4 *Rois*, 6, 16) : « Plus nombreux sont ceux qui sont avec nous que ceux qui sont pour nous » ; ce qu'on entend des bons anges qui nous secourent et des mauvais anges qui nous nuisent.

RÉPONSE. — On doit dire qu'il y a eu plus d'anges à persévérer qu'à pécher. Cela vient de ce que le péché est contraire à l'inclination naturelle. Or ce qui est contre la nature arrive exceptionnellement : Car la nature obtient son résultat ou toujours ou dans la majorité des cas.

A la première objection on doit donc dire que le Philosophe parle ici de ce qui a lieu parmi les hommes. Chez eux le mal arrive parce qu'ils suivent les biens sensibles à la portée du grand nombre et parce que le bien rationnel connu du petit nombre est abandonné. Or les anges n'ont qu'une nature

intellectuelle. La situation n'est donc pas la même. Et ceci répond à la seconde objection.

A la troisième on doit répondre : L'opinion selon laquelle le diable était le premier de l'ordre inférieur des anges, c'est-à-dire le premier parmi ceux qui gouvernent la terre, est évidemment amenée à dire que les anges tombés n'appartenaient pas à tous les ordres mais au dernier seulement. Mais, dans l'opinion selon laquelle le diable était le premier de l'ordre supérieur, il est probable qu'il y a eu dans chaque ordre des anges à tomber, et que les hommes sont pris pour combler les vides faits dans tous les ordres par les anges tombés. Et cela est une nouvelle preuve du libre arbitre qui, à tous les degrés de la création, peut être tourné au mal. Toutefois la sainte Écriture ne donne pas aux démons les noms de certains ordres, par exemple des séraphins et des trônes parce que ces noms désignent l'ardeur de la charité et la présence de Dieu qui sont incompatibles avec le péché mortel. Mais les noms des chérubins, des puissances et des principautés leur sont donnés parce que ces noms désignent la science et la puissance qui sont communes aux bons et aux mauvais.

QUESTION LXIV

DU CHATIMENT DES DÉMONS

On va traiter maintenant du châtiment des démons. Sur ce sujet quatre questions se posent : 1^o Sur l'obscurcissement de leur intelligence; 2^o Sur l'endurcissement de leur volonté; 3^o Sur leur douleur; 4^o Sur le lieu de leur châtiment.

Art. 1. — L'intelligence des démons est-elle obscurcie par la privation de la connaissance de toute vérité?

1^o Il semble que l'intelligence des démons est obscurcie par la privation de la connaissance de toute vérité. Car, s'ils connaissaient quelque vérité, ils se connaîtraient avant tout eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils connaîtraient les substances séparées. Or cela ne convient pas à leur malheur; car la connaissance des substances séparées semble procurer un grand bonheur, au point que d'aucuns ont fait consister le bonheur suprême de l'homme dans la connaissance des substances

séparées. Donc les démons sont complètement privés de la connaissance de la vérité.

2^o De plus, ce qui est absolument évident, en soi semble l'être aussi pour les anges soit bons, soit mauvais. Il est vrai qu'il n'en est pas ainsi pour nous, mais cela tient à la faiblesse de notre intelligence qui reçoit la vérité par le canal des sens, tout comme le hibou doit à la faiblesse de ses yeux de ne pouvoir supporter la lumière du soleil. Or les démons ne peuvent connaître Dieu qui est absolument évident en soi puisqu'il est au sommet de la vérité; et ils ne peuvent le connaître parce qu'ils n'ont pas le cœur pur qui seul voit Dieu. Donc ils ne peuvent pas connaître non plus les autres êtres.

3^o De plus, selon Augustin (*De la Genèse interprétée littéralement*, 4, 22), il y a chez les anges une double connaissance des choses, à savoir la connaissance du matin et la connaissance du soir. Or les démons n'ont pas la connaissance du matin attendu qu'ils ne voient pas les choses dans le Verbe. Ils n'ont pas non plus la connaissance du soir attendu que la connaissance du soir fait servir les choses connues à la louange du Créateur; c'est pourquoi après le soir vient le matin ainsi qu'il est dit dans la *Genèse*, 1. Donc les démons ne peuvent pas avoir la connaissance des choses.

4^o De plus, les anges par leur connaissance ont connu le mystère du royaume de Dieu, ainsi que dit Augustin (*De la Genèse litt.*, 5, 19). Or les démons ont été privés de cette connaissance car « s'ils avaient connu ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire » ainsi qu'il est dit (I *Cor.* 2, 8). Donc, pour la même raison, ils ont été privés de toute autre connaissance de la vérité.

5^o De plus, toute vérité connue l'est ou naturellement : telle la connaissance que nous avons des premiers principes; ou par l'enseignement d'un maître : telle la connaissance que nous acquérons à l'école; ou par une expérience prolongée : telle la connaissance qui suit les recherches. Or les démons ne peuvent connaître la vérité par leur nature. En effet, selon le mot d'Augustin (*Cité de Dieu*, 11, 19 et 33) les bons anges sont séparés d'eux comme la lumière l'est des ténèbres. Or, selon ce qui est dit (*Ephésiens*, 5, 13) toute manifestation a pour cause la lumière. Ils ne peuvent pas non plus la connaître par révélation ou en se mettant à l'école des bons anges, car selon ce qui est dit (II *Cor.* 6, 14) « il n'y a pas d'alliance entre la lumière et les ténèbres ». Enfin ils ne peuvent pas la connaître

par une expérience prolongée attendu que l'expérience a sa source dans les sens. Donc ils n'ont aucune connaissance de la vérité.

Mais, à l'encontre, Denys dit (*Des noms divins*, 4, 4) : « Les démons ont reçu des dons qui n'ont subi aucune altération, mais qui sont entiers et éclatants ». Or, parmi ces dons naturels, se place la connaissance de la vérité. Donc ils ont quelque connaissance de la vérité.

RÉPONSE. — On doit dire qu'il existe deux sortes de connaissances de la vérité, l'une qui a pour principe la nature, l'autre qui est due à la grâce. Et la connaissance qui dérive de la grâce se divise elle-même en deux : l'une est purement spéculative : telle la révélation des secrets divins faite à quelqu'un; l'autre est affective et produit l'amour de Dieu. C'est en celle-là que consiste à proprement parler le don de sagesse.

De ces trois connaissances la première n'a été ni supprimée ni amoindrie dans les démons, attendu qu'elle fait partie de la nature de l'ange lequel est, par nature, une intelligence, c'est-à-dire un esprit. A cause de la simplicité de sa substance, sa nature n'est pas susceptible de subir une soustraction destinée à le châtier comme cela a lieu chez l'homme qui est châtié par l'amputation d'une main, d'un pied ou quelque chose d'analogue. C'est pourquoi Denys dit que les dons naturels demeurent entiers en eux. Par conséquent chez eux la connaissance naturelle n'est pas amoindrie.

La seconde connaissance due à la grâce et d'ordre spéculatif n'est pas totalement supprimée en eux, mais elle est amoindrie. Les secrets divins leur sont révélés dans la mesure indispensable soit par l'entremise des anges, soit « par certains effets temporels de la puissance divine », comme dit Augustin (*Cité de Dieu*, 9, 21). Mais cela n'a pas lieu pour eux comme pour les saints anges qui reçoivent des révélations plus nombreuses et plus claires dans le Verbe.

Quant à la troisième connaissance ils en sont totalement dépourvus, comme ils sont dépourvus de la charité.

A la première objection on doit donc dire que le bonheur consiste dans la possession d'un objet supérieur. Or les substances séparées étant dans l'ordre de la nature au-dessus de nous l'homme peut recueillir quelque bonheur de la connaissance des substances séparées, bien que son bonheur parfait réside dans la connaissance de la première substance, c'est-à-dire de Dieu. Mais il est naturel à une substance séparée de

connaître une substance séparée, comme il nous est naturel à nous, de connaître les natures sensibles. C'est pourquoi, de même que le bonheur de l'homme ne consiste pas à connaître les natures sensibles, de même le bonheur de l'ange ne consiste pas à connaître les substances séparées.

A la seconde on doit dire : Ce qui est de toute évidence en soi est caché pour nous comme étant au-dessus de la portée de notre intelligence et non pas seulement parce que notre intelligence reçoit la connaissance par le canal des sens. Or la substance divine ne dépasse pas seulement la portée de l'intelligence humaine, elle dépasse aussi l'intelligence angélique. C'est pourquoi l'ange lui-même ne peut pas par sa nature connaître la substance de Dieu. Pourtant il peut, à cause de la perfection de son intelligence, avoir naturellement une connaissance de Dieu plus parfaite que l'homme. Et cette connaissance de Dieu reste dans les démons. Car, bien qu'ils n'aient pas la pureté procurée par la grâce, ils ont une pureté de nature qui leur suffit pour connaître Dieu dans les ténèbres de leur nature.

A la troisième on doit dire que la créature comparée à l'éclat de la lumière divine n'est que ténèbres, et c'est pourquoi la connaissance des choses par la nature est appelée connaissance du soir. Car le soir est sur les confins des ténèbres mais possède pourtant un peu de lumière. Quand la lumière fait totalement défaut c'est la nuit. De même donc la connaissance des choses par la nature, quand elle sert à louer le Créateur comme c'est le cas chez les bons anges, garde quelque chose de la lumière divine, et elle peut être appelée connaissance du soir. Mais si elle n'est pas rapportée à Dieu, comme cela arrive chez les démons, elle n'est plus la connaissance du soir mais la connaissance de la nuit : C'est pourquoi on lit dans la *Genèse* que Dieu « appela nuit les ténèbres » qu'il sépara de la lumière.

A la quatrième on doit dire : Le mystère du royaume de Dieu réalisé par le Christ a été, dès l'origine, connu dans une certaine mesure par tous les anges, mais surtout depuis qu'ils ont été rendus heureux par la vision du Verbe que les démons n'ont jamais eue. Toutefois cette connaissance n'a pas été parfaite ni égale chez tous les anges. C'est pourquoi les démons ont connu beaucoup moins encore le mystère de l'incarnation pendant que le Christ était dans le monde. Selon ce que dit Augustin (*Cité de Dieu*, 9, 21) : « Ils ne l'ont pas connu comme

les saints anges qui jouissent de la participation à l'éternité du Verbe. Ils ne l'ont connu par des effets temporels que dans la mesure où cette connaissance était nécessaire pour les terrifier ». S'ils avaient su parfaitement et d'une façon certaine qu'il était le Fils de Dieu et s'ils avaient connu de même les effets de sa passion, jamais ils n'auraient travaillé à faire crucifier le Seigneur de gloire.

A la cinquième on doit dire que les démons connaissent la vérité de trois manières. D'une première manière par la perspicacité de leur nature; car, bien qu'ils soient dans les ténèbres par suite de la privation de la lumière de la grâce, ils sont dans la clarté sous le rapport de la lumière de leur intelligence naturelle. Ils la connaissent d'une seconde manière par une révélation reçue des saints anges. Car, s'ils n'ont avec eux aucune conformité de volonté, ils leur ressemblent par la nature intellectuelle et, par suite de cette ressemblance, ils peuvent recevoir ce qui leur est communiqué par eux. La troisième manière qu'ils ont de connaître la vérité est l'expérience prolongée. Sans doute ils ne connaissent rien par les sens; mais, à mesure que les faits particuliers développent l'image de l'espèce intelligible qui est naturellement innée en eux, ils connaissent le présent qui leur échappait jusqu'au moment de sa réalisation, ainsi qu'on l'a dit au cours de l'étude sur la connaissance des anges (57, 3).

Art. 2. — La volonté des démons est-elle obstinée dans le mal?

L'intelligence des démons donnant à ses concepts l'adhésion que la nôtre donne aux premiers principes, c'est-à-dire une adhésion immuable, leur volonté est dans la même condition que leur intelligence. Elle aussi donne une adhésion immuable aux concepts de l'intelligence.

Art. 3. — La douleur existe-t-elle chez les démons?

La crainte, la douleur, la joie considérées comme opérations de l'appétit sensitif n'existent pas chez les démons qui n'ont pas d'organes corporels. Mais ces phénomènes existent chez eux à l'état d'actes de la volonté. Chez eux la douleur est la résistance de la volonté à ce qui est ou à ce qui n'est pas.

Art. 4. — L'air est-il le séjour pénal des démons?

1^o Il semble que l'air n'est pas le séjour pénal des démons. Le démon, en effet, est d'une nature spirituelle. Or la nature spirituelle n'est pas affectée par le lieu. Donc aucun lieu n'est pénal pour le démon.

2^o De plus, le péché de l'homme n'est pas plus grave que le péché du démon. Or le lieu pénal de l'homme est l'enfer. Donc, à plus forte raison, l'enfer doit être le lieu pénal du démon; et, par conséquent, l'air ténébreux n'est pas ce lieu pénal.

3^o De plus, les démons subissent la peine du feu. Or l'air ténébreux n'est pas du feu. Donc l'air ténébreux n'est pas le lieu de la peine des démons.

Mais, à l'encontre, Augustin dit (*De la Genèse interprétée littéralement*, 3, 10) que « l'air ténébreux est en quelque sorte la prison des démons jusqu'à l'époque du jugement ».

RÉPONSE. — On doit dire que, par leur nature, les anges tiennent le milieu entre Dieu et les hommes. Or le plan de la Providence est que le bien des êtres inférieurs soit procuré par les êtres supérieurs. Et la divine Providence assure le bien des hommes de deux manières. D'une manière directe en prenant des dispositions pour que l'on soit porté au bien et détourné du mal : ce qui est accompli convenablement par les bons anges. D'une manière indirecte en soumettant les hommes au régime de la lutte contre le mal pour les aguerrir. Il était convenable de confier aux mauvais anges, l'exécution de cette seconde manière d'assurer notre bien, parce que cette mission permettrait aux anges coupables de ne pas être complètement dépourvus d'utilité. Donc les démons doivent accomplir leur peine dans deux endroits. Un premier endroit doit leur être assigné à raison de leur faute, et cet endroit est l'enfer. Un autre est exigé pour qu'ils remplissent leur ministère d'aguerrissement à l'égard du genre humain; et cet autre est l'air ténébreux. Or les dispositions destinées à assurer le salut des hommes dureront jusqu'au jour du jugement. C'est pourquoi le ministère des bons anges et celui que les démons accomplissent pour nous aguerrir se prolongeront jusqu'à cette date. C'est pourquoi aussi jusqu'à cette date les bons anges sont envoyés en mission parmi nous et les démons résident dans l'air ténébreux pour nous exercer à la lutte. Toutefois quelques-uns d'entre eux sont, même maintenant, dans l'enfer pour y torturer ceux qu'ils ont induits au mal et, de même, quelques bons anges

sont avec les âmes saintes au ciel. Mais après le jugement tous les méchants, soit hommes soit anges, seront dans l'enfer, et les bons seront au ciel.

A la première objection on doit donc dire ceci : Le lieu n'affecte pas la nature de l'ange ou de l'âme qui y séjournent pour leur punition; mais il affecte leur volonté qui est contristée quand l'ange et l'âme se voient dans un endroit où ils ne voudraient pas être.

A la seconde on doit dire qu'une âme n'est pas, sous le rapport de la nature, supérieure à une autre âme, tandis que les démons sont par nature supérieurs aux âmes. On ne doit donc pas assimiler les situations.

A la troisième on doit dire ceci : Quelques-uns ont dit que la peine sensible soit des démons soit des âmes est différée jusqu'au jour du jugement et que la béatitude des saints est, elle aussi, différée jusqu'à cette date. Mais ceci est opposé à l'oracle de l'Apôtre qui dit II *Cor.* 5, 1 : « Si cette tente où nous habitons sur la terre est détruite, nous avons une habitation dans le ciel ».

D'autres, sans étendre ce régime à l'âme, l'appliquent aux démons. Mais il est préférable de dire que les âmes mauvaises et les mauvais anges sont sous le même régime, puisque aussi bien les âmes bonnes et les bons anges ont le même sort. On doit donc dire ceci : De même que le ciel étant le lieu qui convient à la gloire des anges, la gloire de ceux-ci n'est pourtant pas amoindrie quand ils viennent chez nous parce qu'ils regardent le ciel comme leur véritable résidence, tout comme la dignité de l'évêque n'est pas amoindrie quand il n'est pas assis dans sa chaire, de même les démons qui ne sont pas actuellement enchaînés par le feu de l'enfer savent que ce sort les attend, et c'est pourquoi leur peine n'est pas amoindrie. De là ce commentaire de la *Glose* sur le texte de *Jacques*, 3, 6 (*enflammé par la géhenne*) : « Les démons portent avec eux le feu de la géhenne partout où ils vont ». Et ceci n'est pas contredit par le texte de *Luc*, 8, 31 qui nous montre les démons suppliant le Seigneur de ne pas les jeter dans l'abîme, parce que cette demande s'inspirait de l'idée qu'ils regardaient comme une peine d'être éloignés du lieu où ils nuisaient aux hommes. C'est pourquoi Matthieu ¹ dit : « Ils le priaient de ne pas les chasser hors du pays ».

1. Ce texte appartient à Marc, 5, 10 et non à Matthieu.

CINQUIÈME PARTIE

LES SIX JOURS

QUESTION LXV

DE LA CRÉATION DE LA CRÉATURE CORPORELLE

Art. 1. — La créature corporelle est-elle l'œuvre de Dieu?

Si les êtres corporels dérivait d'un mauvais principe comme le prétendent certains hérétiques qui allèguent le texte où saint Paul 2 *Cor.* 4, 4 parle du « Dieu de ce siècle », ils n'auraient rien de commun avec les êtres spirituels. Or ces deux catégories d'êtres ont en commun l'existence. Donc toutes deux dérivent du même principe qui est Dieu.

Art. 2. — Dieu a-t-il fait par bonté la créature corporelle?

Selon Origène le monde spirituel entraînait seul dans le plan primitif de Dieu qui ne s'est décidé à créer le monde corporel que pour punir les esprits coupables. Mais ce sentiment, d'après lequel le monde corporel doit son existence à une pensée de punition, est condamné par le texte de l'Écriture : « Dieu vit que c'était bien » ; car d'après ce texte Dieu a fait le monde parce qu'il a vu que l'existence du monde était un bien. De plus, dans le système d'Origène, si le péché dont l'esprit emprisonné dans le soleil est coupable avait été commis par un second esprit, il y aurait deux soleils : ce qui n'est pas admissible.

Art. 3. — Est-ce par l'intermédiaire des anges que Dieu a produit la créature corporelle?

La *Genèse* nous enseigne que le monde a été créé directement par Dieu. D'ailleurs la création c'est-à-dire la production de l'existence elle-même qui est le substratum commun à tous les êtres ne peut émaner que de la cause première.

Art. 4. — Les formes des corps émanent-elles des anges?

Les formes des corps ne sont pas des participations à des formes existant à l'état d'esprits séparés, ainsi que l'a dit Platon qui croyait à un cheval spirituel cause de tous les chevaux, à une vie cause de toutes les vies, etc. On ne doit pas non plus dire avec Avicenne qu'elles proviennent de formes existant dans des êtres spirituels appelés « Intelligences ». Elles ne sont pas produites par des formes immatérielles; elles sortent de la matière quand celle-ci passe de la puissance à l'acte sous l'influence d'un agent corporel. Mais, comme cet agent corporel est mû par une substance spirituelle créée, il s'ensuit que les formes corporelles dérivent des substances spirituelles agissant à titre de forces motrices.

QUESTION LXVI**COMMENT LES CRÉATURES ONT ÉTÉ DISTINGUÉES****Art. 1. — La matière informe a-t-elle précédé chronologiquement la matière pourvue de forme?**

Augustin prenant l'expression « informe » dans son sens absolu dit que la matière informe n'est pas chronologiquement antérieure à la matière pourvue de forme. Et il a raison. Car la forme étant l'acte de la matière, une matière sans forme serait un être sans acte existant en acte, c'est-à-dire une contradiction. Les autres Pères attribuent, au contraire, à la matière sans forme une antériorité chronologique sur la matière pourvue de forme. Mais ce qu'ils appellent matière informe ou sans forme ce n'est pas la matière dépourvue de toute forme; c'est seulement la matière privée des ornements qui font sa beauté. Entendue dans ce sens qui n'est pas celui d'Augustin, leur opinion est juste et elle s'accorde avec la *Genèse* qui nous dit que primitivement la terre était « vide », c'est-à-dire sans ornements.

Art. 2. — Tous les corps ont-ils la même matière informe?

1^o Il semble que tous les corps ont la même matière informe. Car Augustin dit (*Confessions*, 12, 2) : « Je vois deux choses

que vous avez faites », l'une qui était pourvue de forme, et l'autre qui était informe ». Et il dit que cette dernière est la terre invisible et sans ornements laquelle, selon lui, désigne la matière des êtres corporels. Donc tous les êtres corporels ont la même matière.

2^o De plus, le Philosophe dit (*Métaphysique*, 5, 10) que là où il y a unité générique il y a unité de matière. Or tous les êtres corporels appartiennent au genre des corps. Donc tous les corps ont la même matière.

3^o De plus, là où il y a plusieurs actes il y a plusieurs puissances, et là où il y a un seul acte il y a une seule puissance. Or tous les corps ont une seule et même forme qui est la corporéité. Donc tous les corps ont la même matière.

4^o De plus, la matière considérée en elle-même n'existe qu'en puissance, et c'est par les formes que les êtres se distinguent. Donc la matière considérée en elle-même est la même pour tous les corps.

Mais, à l'encontre, tous les êtres qui ont la même matière se transforment les uns dans les autres; ils agissent et réagissent les uns sur les autres, ainsi qu'il est dit dans le livre *De la génération*, 1, 50 à 54. Or ces relations n'existent pas entre les corps célestes et les corps inférieurs. Donc leur matière n'est pas la même.

RÉPONSE. — On doit dire que sur ce point les philosophes ont eu des sentiments divers. Platon et tous les philosophes antérieurs à Aristote ont enseigné que tous les corps sont constitués par les quatre éléments. Or ces quatre éléments s'engendrent et se corrompent mutuellement et, par conséquent, ils ont la même matière. Les philosophes antérieurs à Aristote croyaient donc que tous les corps ont la même matière. Quant à l'incorruptibilité que possèdent certains corps Platon, dans le *Timée*, l'attribuait non à la nature de leur matière, mais à la volonté de l'ouvrier, c'est-à-dire de Dieu qu'il présente tenant aux corps célestes ce langage : « Par nature vous étiez corruptibles; vous êtes incorruptibles par ma volonté, car ma volonté est plus puissante que vos liens ».

Aristote (*Du ciel*, 1, 5 à 19) réfute ce sentiment en faisant appel aux mouvements naturels des corps. Car le corps céleste ayant un mouvement naturel différent du mouvement naturel des éléments, il s'ensuit que sa nature diffère de la nature des quatre éléments. Et comme le mouvement circulaire qui est

propre aux corps célestes ne rencontre pas d'opposition, tandis que les mouvements des éléments sont opposés les uns aux autres (les uns vont de bas en haut, les autres de haut en bas), il s'ensuit que le corps céleste ne rencontre rien qui le contrarie, tandis que les corps composés des quatre éléments se contraignent les uns les autres. Et comme la corruption et la génération résultent des contraires, il s'ensuit que le corps céleste est incorruptible par sa nature tandis que les quatre éléments sont corruptibles¹.

Malgré la différence dont la corruptibilité et l'incorruptibilité sont les indices, Avicébron a dit néanmoins que tous les corps ont la même matière sous prétexte que la forme corporéité est commune à tous. Mais si la corporéité était par elle-même une forme à laquelle se surajoutent les autres formes qui distinguent les corps, cette forme devrait, par voie de conséquence nécessaire, adhérer immuablement à la matière; tous les corps seraient, par rapport à elle, incorruptibles; la corruption consisterait dans la suppression des formes secondaires; elle ne serait pas absolue mais incomplète attendu qu'elle aurait comme substratum un être en acte, ainsi que le disaient les anciens naturalistes qui mettaient à la base des corps un être en acte comme le feu, l'air ou un autre analogue.

Mais, si le corps corruptible ne possède aucune forme servant de substratum permanent à la génération et à la corruption, il s'ensuit nécessairement que la matière n'est pas la même dans les corps corruptibles et dans les corps incorruptibles. Car la matière considérée en elle-même, est en puissance à posséder une forme. Elle doit donc être en puissance à posséder la forme de tous les corps dont elle est l'élément commun. Mise en acte par une forme, elle ne l'est que par rapport à cette forme et elle reste en puissance à l'égard des autres formes. Ceci ne cesse pas d'être vrai quand une forme est plus parfaite et qu'elle contient les autres virtuellement; car la puissance, pour ce qui la concerne, est indifférente au parfait et à l'imparfait. D'où il suit que, quand elle se trouve sous une forme imparfaite, elle est en puissance à l'égard de la forme parfaite et *vice versa*. Ainsi donc la matière se trouvant sous la forme d'un corps incorruptible sera encore

1. Cet argument qui déduit l'incorruptibilité des corps célestes de leur mouvement circulaire est renversé par l'article 3 de la question 70, p. 232, où l'on apprend que le mouvement des corps célestes est produit par des anges.

en puissance de la forme d'un corps corruptible. Ne l'ayant pas en acte elle sera simultanément sous le régime de la forme et de la privation; car l'absence d'une forme dans l'être qui est en puissance de cette forme est une privation. Or cette condition est celle du corps corruptible. Il est donc impossible que le corps corruptible et le corps naturellement incorruptible aient la même matière.

Toutefois on ne doit pas dire avec Averroès (*De la substance de la sphère*, 2) que le corps céleste lui-même est la matière du ciel, être en puissance du lieu mais non en puissance de l'existence, et que sa forme est une substance séparée qui lui est unie à titre de moteur. Car un être en acte doit nécessairement ou bien être lui-même entièrement acte et forme, ou bien avoir un acte c'est-à-dire une forme. Donc, si, par la pensée on écarte la substance séparée qui fait office de moteur, le corps céleste dans l'hypothèse où il n'aurait pas de forme (c'est-à-dire dans l'hypothèse où il ne serait pas composé d'une forme et de son sujet), serait entièrement forme et acte. Or un être de cette nature est une intelligence en acte, condition impossible pour le corps céleste qui est sensible. Il reste donc que la matière du corps céleste, considérée en elle-même, est en puissance uniquement à l'égard de la forme qu'elle possède. Que cette forme soit une âme ou autre chose, il n'importe. Par conséquent cette forme achève cette matière de manière à ne laisser en elle aucune puissance à l'égard de l'existence, mais seulement à l'égard du lieu, ainsi que le dit Aristote (*Du ciel*, 1, 20 à 32). Et ainsi le corps céleste et les éléments n'ont pas la même matière si ce n'est par analogie, attendu que toutes deux ont en commun la puissance.

A la première objection on doit donc dire ceci : Augustin ne suit pas ici l'opinion de Platon qui admet une quintessence. Ou bien l'on doit dire que la matière informe possède une unité relative en ce sens que tous les corps ont cela de commun qu'ils sont des créatures corporelles.

A la seconde on doit dire ceci : Si l'on entend le genre dans le sens physique, les corps corruptibles et les corps incorruptibles n'appartiennent pas au même genre parce qu'ils ne sont pas en puissance de la même manière, ainsi que le dit la *Métaphysique*, 10, 26. Mais, à raison de la corporéité qui leur est commune, ils sont du même genre si l'on prend le genre dans le sens logique.

A la troisième on doit dire, que la forme de la corporéité

n'est pas la même dans tous les corps, attendu qu'elle se confond avec les formes qui distinguent les corps, ainsi qu'on l'a dit dans le corps de l'article.

A la quatrième on doit dire ceci : La puissance étant le corrélatif de l'acte les êtres en puissance se différencient les uns des autres par leur rapport avec des actes différenciés : ainsi la vue et l'ouïe sont différenciées parce que la première se rapporte aux couleurs tandis que la seconde est en rapport avec les sons. La matière du corps céleste n'est pas en puissance à l'égard de la forme des éléments. Voilà pourquoi elle se distingue de la matière des éléments.

Art. 3. — Le ciel empyrée a-t-il été créé avec la matière informe?

Des deux gloires qui nous sont réservées l'une, d'ordre spirituel, a été réalisée dès l'origine dans les bons anges. Les convenances demandent que l'autre, d'ordre corporel, ait été elle aussi réalisée dès l'origine dans un corps incorruptible et lumineux. C'est ce corps qu'on appelle ciel empyrée parce qu'il a l'éclat du feu.

Art. 4. — Le temps a-t-il été créé avec la matière informe?

Les Pères, à l'exception de saint Augustin, énumèrent quatre choses qui ont été créées simultanément, à savoir la nature angélique, le ciel empyrée, la matière corporelle informe et le temps. Selon Augustin qui ne mentionne pas le ciel empyrée, la nature angélique et la matière corporelle ont précédé le temps.

QUESTION LXVII

DE LA DISTINCTION DES CRÉATURES CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME

Art. 1. — Le mot lumière s'applique-t-il dans le sens propre aux êtres spirituels?

Dans son sens primitif le mot lumière désigne ce qui éclaire l'œil matériel. Mais l'usage permet de l'appliquer même dans le sens propre aux êtres spirituels.

Art. 2. — La lumière est-elle un corps?

Il est impossible que la lumière soit un corps pour trois raisons : 1^o Parce que deux corps ne peuvent être dans le même lieu, alors que la lumière est dans le même lieu que les autres corps. 2^o Parce que l'illumination est instantanée, ce qui ne serait pas si la lumière était un corps. 3^o Parce que, si la lumière était un corps, ce corps se corromprait quand arrivent les ténèbres, et que cette conséquence est ridicule. D'ailleurs on ne voit pas de quelle matière serait engendré chaque jour ce corps immense qui s'étend sur tout l'horizon.

Art. 3. — La lumière est-elle une qualité?

La lumière est une qualité active qui résulte de la forme substantielle du soleil et de tout autre corps lumineux.

Art. 4. — Etait-il convenable de placer au premier jour la production de la lumière?

Ce sans quoi il ne peut pas y avoir de jour devait nécessairement exister le premier jour. Or sans la lumière il n'y a pas de jour. Donc la lumière a dû être faite le premier jour.

QUESTION LXVIII**DE L'ŒUVRE DU SECOND JOUR****Art. 1. — Le firmament a-t-il été fait le second jour?**

Si l'on entend par firmament le ciel où sont les étoiles, sa production a coïncidé avec l'œuvre de la création et elle a précédé le second jour, à moins que, à la suite d'Augustin, on n'écarte des jours de l'Hexaméron toute idée de succession chronologique pour n'y laisser qu'une succession logique. — Mais si l'on désigne sous le nom de firmament la partie de l'air où se condensent les nuées, alors le firmament a été créé au second jour quelle que soit l'interprétation que l'on donne du mot jour.

Art. 2. — Y a-t-il des eaux au-dessus du firmament?

Il y a incontestablement des eaux au-dessus du firmament puisque l'Ecriture le dit. Mais quelles eaux? Ces eaux seraient des substances spirituelles si l'on en croyait Origène dont le sentiment ne peut d'ailleurs être suivi. Ces eaux sont donc corporelles. Mais de quelle nature? Si l'on entend par firmament le ciel où sont les étoiles, comme la matière de ce ciel n'est pas celle de nos quatre éléments, les eaux qui sont au-dessus de lui ne peuvent appartenir elles non plus à l'un de nos quatre éléments, en d'autres termes elles ne sont pas de la nature de l'eau que nous connaissons. Mais si par firmament on désigne la partie du ciel où se condensent les nuées, alors les eaux supérieures au firmament sont les eaux qui à l'état de vapeur s'élèvent au-dessus d'une partie de l'air.

Art. 3. — Le firmament sépare-t-il les eaux des eaux?

Cette division est incontestable puisque l'Ecriture la mentionne. Le tout est de l'interpréter. Si l'on entend par firmament le ciel où sont les étoiles, les eaux qu'il sépare sont de deux natures différentes, puisque les eaux supérieures ne sont pas constituées comme notre eau. Si le firmament désigne la partie du ciel où se forment les nuages, les eaux qu'il sépare sont de la même nature. La partie supérieure désigne l'endroit où les eaux sont engendrées; la partie inférieure est celle où les eaux se reposent.

Art. 4. — N'existe-t-il qu'un ciel?

Il y a trois cieux à savoir le ciel empyrée, le ciel cristallin et le ciel des étoiles. Ce dernier est divisé en huit sphères qui sont la sphère des étoiles et les sept sphères des planètes. Cependant toute l'étendue qui se trouve au-dessus de la terre et de l'eau peut être désignée sous le nom générique de ciel au singulier.

QUESTION LXIX

DE L'ŒUVRE DU TROISIÈME JOUR

Art. 1. — Etait-il convenable de rassembler les eaux le troisième jour?

Le rassemblement des eaux ayant découvert la terre, lui ayant par conséquent donné une *formation* à elle qui était jusque-là couverte par les eaux et donc informe, il était convenable que cette œuvre fût accomplie le troisième jour qui fait ainsi suite aux deux premiers jours puisque ceux-ci ont donné l'un une *formation* au ciel, l'autre une *formation* aux eaux.

Art. 2. — Etait-il convenable que la production des plantes eût lieu le troisième jour?

La terre était informe à l'origine pour deux motifs, d'abord parce qu'elle était couverte par les eaux, ensuite parce qu'elle était dépourvue d'ornements. Le rassemblement des eaux qui a mis fin à la première *informité* ayant eu lieu le troisième jour, il était convenable que la production des plantes qui a mis fin à la seconde eût lieu le même jour.

QUESTION LXX

DE L'ŒUVRE D'ORNEMENTATION DU QUATRIÈME JOUR

Art. 1. — Les luminaires devaient-ils être produits le quatrième jour?

Les trois premiers jours ayant été consacrés à tirer le ciel, l'eau et la terre de leur état informe, c'est-à-dire à distinguer ces corps les uns des autres, les trois autres jours devaient être consacrés à les orner. Et dans cette œuvre d'ornementation le ciel devait être servi le premier, ce qui a eu lieu par la production des luminaires le quatrième jour. Sans doute la matière de ces luminaires fut créée dès le commen-

cement, et comme cette matière n'est pas de la nature des quatre éléments elle reçut dès le commencement sa forme substantielle. D'où il suit que c'est seulement une énergie spéciale qui lui fut communiquée le quatrième jour.

Art. 2. — La cause de la production des luminaires est-elle convenablement décrite?

Moïse dit que les luminaires ont été produits dans l'intérêt de l'homme; et il explique que les luminaires éclairent l'homme, distinguent les saisons sans la variété desquelles la vie de l'homme ne serait pas possible, permettent de prévoir le temps pluvieux et le temps sec. Cette description répond au but de Moïse qui était d'écarter son peuple de l'idolâtrie. On ne peut donc que la louer.

Art. 3. — Les luminaires du ciel sont-ils animés?

Les luminaires du ciel sont mus par des esprits qui font à leur égard fonction de moteurs, mais ils ne sont pas animés, et ils ne peuvent pas l'être, attendu que leur matière incorruptible et étrangère à nos quatre éléments ne se prête pas aux actes de la vie nutritive et de la vie sensitive. Les Pères qui ont dit que les astres sont animés voulaient simplement dire qu'ils ont des moteurs spirituels. L'existence de ces moteurs se déduit de la nature du mouvement circulaire et ininterrompu accompli par les astres, ce mouvement n'étant pas conforme au mouvement imprimé par la nature lequel a un terme et s'arrête quand le terme est atteint.

QUESTION LXXI

DE L'ŒUVRE DU CINQUIÈME JOUR

La seconde série des jours ayant été consacrée à orner le ciel, l'eau et la terre tirés pendant les trois premiers jours de leur état informe, et l'ornementation du ciel ayant eu lieu le quatrième jour, il était convenable que le cinquième jour fût employé à orner l'eau, ce qui a été accompli par la production des poissons et des oiseaux. Sans doute les

oiseaux sont dans l'air et non dans l'eau; mais l'air étant invisible n'a pas été mentionné et il a été confondu avec l'eau, à bon droit d'ailleurs puisqu'il est épaissi par les vapeurs de l'eau.

QUESTION LXXII

DE L'ŒUVRE DU SIXIÈME JOUR

Le quatrième et le cinquième jour ayant été consacrés respectivement à l'ornementation du ciel et de l'eau, le sixième devait être employé à orner la terre, ce qui a eu lieu par la production des quadrupèdes et de l'homme.

QUESTION LXXIII

DE CE QUI A TRAIT AU SEPTIÈME JOUR

Art. 1. — L'achèvement des œuvres divines doit-il être attribué au septième jour?

Étant donné qu'il y a deux perfections, à savoir la perfection première qui consiste dans la réalisation intégrale des parties constituantes d'un être, et la perfection seconde qui est la perfection finale, cette dernière n'existera qu'à l'époque de la béatitude des saints, mais la première a existé quand les six jours ont été finis. Il est donc exact de dire, comme le dit la *Genèse*, que l'achèvement des œuvres divines a eu lieu le septième jour.

Sans doute des êtres nouveaux ont fait leur apparition depuis le septième jour; mais ces êtres préexistaient en quelque manière. Eve préexistait matériellement dans la côte d'Adam dont elle fut tirée; les individus actuellement engendrés préexistaient dans les premiers représentants de leurs espèces respectives; les espèces nouvelles qui ont pu surgir préexistaient dans les agents qui les ont produites; les animaux engendrés par la putréfaction préexistaient dans les étoiles et les éléments par la vertu desquels ils

sont arrivés à l'existence. Enfin les âmes créées chaque jour préexistaient dans l'âme du premier homme sur le type de laquelle elles sont créées.

Art. 2. — Dieu s'est-il reposé le septième jour?

Dieu s'est reposé le septième jour en ce sens qu'il a cessé de produire des créatures nouvelles et que tout ce qui a été fait depuis préexistait dans l'œuvre des six jours.

Art. 3. — Le septième jour devait-il être béni et sanctifié?

Il devait être béni en ce sens qu'il devait être employé au gouvernement des êtres produits pendant les six premiers jours. Quant à la sanctification elle est la résultante de la bénédiction.

QUESTION LXXIV

DES SEPT JOURS EN GÉNÉRAL

Art. 1. — Ces jours ont-ils leur raison d'être?

Oui, car il était convenable de consacrer trois jours à débrouiller les trois grands milieux corporels et trois autres jours à les orner. Quant au septième jour son rôle est de montrer le repos de Dieu succédant à son activité.

Art. 2. — Tous ces jours sont-ils un seul jour?

Selon les Pères, à l'exception d'Augustin, ces jours sont des jours réels et ils désignent l'intervalle de temps pendant lequel l'œuvre de la création a été accomplie. Selon Augustin l'œuvre de la création n'a pas été réalisée en six jours, et les jours dont parle la *Genèse* ne sont pas des jours réels. Mais l'origine du monde a été portée à la connaissance des anges en sept tableaux successifs. Ce sont ces tableaux qui portent le nom de jours.

Art. 3. — Les termes employés par l'Écriture pour exprimer l'œuvre des six jours sont-ils convenables?

Il y a une réponse à toutes les objections de détail dont le récit de l'Écriture a été l'objet; donc les termes employés par l'Écriture sont convenables.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

	Pages
Dieu en trois personnes	9
La création	12
Les anges	17
Les six jours	21
NOTE DE L'ÉDITEUR	23

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DIEU EN TROIS PERSONNES

Question XXVII

De la procession des personnes divines.

1. Existe-t-il une procession en Dieu?	27
2. Existe-t-il en Dieu une procession qui puisse être appelée génération?	30
3. Existe-t-il en Dieu une procession en plus de la génération du Verbe?	32
4. La procession de l'amour est-elle en Dieu une génération? . . .	34
5. Existe-t-il plus de deux processions en Dieu?	36

Question XXVIII

Des relations divines.

1. Y a-t-il en Dieu des relations réelles?	37
2. En Dieu la relation est-elle identique à l'essence?	40
3. Les relations qui sont en Dieu sont-elles réellement distinctes les unes des autres?	43
4. N'existe-t-il en Dieu que quatre relations réelles?	44

Question XXIX*Des personnes divines.*

- | | |
|---|----|
| 1. Définition de la personne. | 47 |
| 2. La personne et l'hypostase | 55 |
| 3. Le nom de personne doit-il être appliqué à Dieu? | 55 |
| 4. Le mot « personne » désigne-t-il une relation? | 55 |

Question XXX*De la pluralité des personnes divines.*

- | | |
|--|----|
| 1. Y a-t-il lieu de mettre plusieurs personnes en Dieu? | 59 |
| 2. Combien y a-t-il de personnes en Dieu? | 61 |
| 3. Les termes numéraux appliqués à Dieu ont-ils un sens positif? | 64 |
| 4. Le mot « personne » peut-il être commun aux trois personnes? | 64 |

Question XXXI*De ce qui concerne l'unité ou la pluralité en Dieu.*

- | | |
|---|----|
| 1. Y a-t-il une Trinité en Dieu? | 65 |
| 2. Le Fils est-il autre que le Père? | 65 |
| 3. Le mot « seul » peut-il être adjoint à un terme essentiel en Dieu? | 65 |
| 4. Le même mot peut-il être adjoint à un terme personnel? | 65 |

Question XXXII*De la connaissance des personnes divines.*

- | | |
|--|----|
| 1. La Trinité des personnes divines peut-elle être connue par la raison naturelle? | 66 |
| 2. Doit-on admettre des notions dans les personnes divines? | 71 |
| 3. Y a-t-il cinq notions? | 71 |
| 4. Peut-on différer de sentiment au sujet des notions? | 71 |

Question XXXIII*De la personne du Père.*

- | | |
|---|----|
| 1. Appartient-il au Père d'être principe? | 71 |
| 2. Le nom de Père est-il le nom propre d'une personne divine? | 72 |
| 3. Le nom de Père s'applique-t-il à Dieu tout d'abord dans un sens personnel? | 72 |
| 4. Le Père a-t-il pour propriété d'être non engendré? | 72 |

Question XXXIV*De la personne du Fils.*

- | | |
|--|----|
| 1. Le Verbe en Dieu est-il un nom personnel? | 72 |
| 2. Le nom de Verbe est-il le nom propre du Fils? | 72 |
| 3. Le nom de Verbe implique-t-il quelque rapport avec la création? | 73 |

Question XXXV*De l'image.*

- | | |
|---|----|
| 1. L'image désigne-t-elle en Dieu une personne? | 73 |
| 2. Le nom d'Image est-il propre au Fils? | 73 |

Question XXXVI*De la personne du Saint-Esprit.*

- | | |
|--|----|
| 1. Le nom de Saint-Esprit est-il propre à une personne divine? . . | 73 |
| 2. Le Saint-Esprit procède-t-il du Fils? | 74 |
| 3. Le Saint-Esprit procède-t-il du Père par le Fils? | 79 |
| 4. Le Père et le Fils sont-ils un principe unique du Saint-Esprit? . | 82 |

Question XXXVII*Du nom d'Amour donné au Saint-Esprit.*

- | | |
|---|----|
| 1. L'Amour est-il le nom propre du Saint-Esprit? | 82 |
| 2. Le Père et le Fils s'aiment-ils par le Saint-Esprit? | 82 |

Question XXXVIII*Du nom de don attribué au Saint-Esprit.*

- | | |
|---|----|
| 1. Le don est-il un nom personnel? | 82 |
| 2. Le don est-il le nom propre du Saint-Esprit? | 82 |

Question XXXIX*Des personnes considérées dans leurs rapports avec l'essence.*

- | | |
|---|----|
| 1. En Dieu l'essence est-elle la même chose que la personne? . . | 83 |
| 2. Doit-on dire que les trois personnes sont d'une seule essence? . . | 85 |
| 3. Les noms essentiels peuvent-ils être appliqués aux trois per-
sonnes au singulier? | 88 |
| 4. Les noms essentiels concrets peuvent-ils être employés pour
désigner la personne? | 88 |
| 5. Les noms essentiels abstraits peuvent-ils être appliqués à une
personne? | 89 |
| 6. Les personnes peuvent-elles être désignées par des noms essen-
tiels? | 89 |
| 7. Les noms essentiels doivent-ils être appropriés aux personnes? . | 89 |
| 8. Les saints docteurs ont-ils convenablement attribué aux per-
sonnes les attributs essentiels? | 91 |

Question XL*Rapports des personnes avec les relations.*

- | | |
|---|-----|
| 1. La relation est-elle la même chose que la personne? | 98 |
| 2. Les personnes sont-elles distinguées par les relations? | 100 |
| 3. Les hypostases restent-elles quand notre intelligence sépare les
relations des personnes? | 102 |
| 4. Les actes notionnels et les propriétés | 103 |

Question XLI

Des personnes par rapport aux actes notionnels.

1. Les actes notionnels et les personnes	103
2. Les actes notionnels sont-ils volontaires?	103
3. Ont-ils de l'être pour point de départ?	103
4. Les actes notionnels et la puissance	103
5. La puissance d'engendrer et la relation	104
6. Sur le terme des actes notionnels?	104

Question XLII

De l'égalité et de la ressemblance des personnes divines.

1. L'égalité entre les personnes divines	104
2. Coéternité des personnes	104
3. Ordre de nature entre les personnes	105
4. Le Fils est-il égal au Père en grandeur?	105
5. Le Fils est-il dans le Père et réciproquement?	105
6. Le Fils est-il égal au Père en puissance?	105

Question XLIII

De la mission des personnes divines.

1. Convient-il à une personne divine d'être envoyée?	105
2. La mission est-elle éternelle?	106
3. But de la mission invisible	106
4. Appartient-il au Père d'être envoyé?	106
5. Appartient-il au Fils d'être envoyé invisiblement?	106
6. A qui s'adresse la mission invisible?	106
7. Convient-il au Saint-Esprit d'être envoyé visiblement?	107
8. La mission et la procession	107

LA CRÉATION

Question XLIV

De la cause première de tous les êtres.

1. Tout ce qui existe a-t-il nécessairement été créé par Dieu?	111
2. La matière première est-elle créée par Dieu?	113
3. La cause exemplaire est-elle quelque chose en dehors de Dieu?	115
4. Dieu est-il la cause finale de toutes choses?	117

Question XLV

De la manière dont les êtres émanent du premier principe.

1. Créer, est-ce faire quelque chose de rien?	119
2. Dieu peut-il créer quelque chose?	121
3. La création est-elle un être dans la créature?	123
4. Ce qui peut être créé	123
5. Dieu est-il seul à pouvoir créer?	123

6. Créer, est-ce l'œuvre propre d'une personne?	127
7. Vestige de la Trinité dans les créatures?	129
8. La création intervient-elle dans les œuvres de la nature et de l'industrie?	131

Question XLVI

Du principe de la durée des êtres créés.

1. L'universalité des créatures a-t-elle toujours existé?	133
2. Est-ce la foi qui nous dit que le monde a eu un commencement?	138
3. La création du monde a-t-elle eu lieu au commencement du temps?	143

Question XLVII

De la distinction des êtres en général.

1. La multitude et la distinction des êtres vient-elle de Dieu?	143
2. L'inégalité des êtres vient-elle de Dieu?	144
3. N'existe-t-il qu'un seul monde?	146

Question XLVIII

De la distinction des êtres en particulier.

1. Le mal est-il une nature?	147
2. Y a-t-il du mal dans les êtres?	147
3. Le mal est-il dans le bien comme dans son sujet?	149
4. Le mal corrompt-il le bien totalement?	151
5. Le mal est-il suffisamment divisé en mal de la peine et mal de la faute?	151
6. Y a-t-il plus de mal dans la peine que dans la faute?	153

Question XLIX

De la cause du mal.

1. Le bien peut-il être la cause du mal?	155
2. Le souverain bien, qui est Dieu, est-il la cause du mal?	157
3. Y a-t-il un souverain mal qui est la cause de tout mal?	159

LES ANGES

Question L

De la substance des anges.

1. L'ange est-il absolument incorporel?	165
2. L'ange est-il composé de matière et de forme?	167
3. Les anges existent-ils en grand nombre?	171
4. Les anges sont-ils d'espèces différentes?	174
5. Les anges sont-ils incorruptibles?	176

Question LI

Les anges dans leurs rapports avec les corps.

- | | |
|---|-----|
| 1. Les anges ont-ils des corps auxquels ils sont naturellement unis? | 176 |
| 2. Les anges revêtent-ils des corps? | 178 |
| 3. Les anges accomplissent-ils les opérations de la vie avec les corps qu'ils revêtent? | 178 |

Question LII

Les anges dans leurs rapports avec les lieux.

- | | |
|--|-----|
| 1. L'ange est-il dans un lieu? | 182 |
| 2. Peut-il être simultanément dans plusieurs lieux? | 182 |
| 3. Plusieurs anges peuvent-ils être simultanément dans le même lieu? | 182 |

Question LIII

Du mouvement local des anges.

- | | |
|---|-----|
| 1. L'ange peut-il se mouvoir localement? | 183 |
| 2. Passe-t-il par les lieux intermédiaires? | 183 |
| 3. Son mouvement est-il instantané? | 183 |

Question LIV

De la connaissance des anges.

- | | |
|---|-----|
| 1. L'acte par lequel l'ange connaît est-il sa substance? | 183 |
| 2. Cet acte est-il son existence? | 183 |
| 3. Son intelligence est-elle son essence? | 183 |
| 4. Possède-t-il l'intellect agent et l'intellect possible? | 184 |
| 5. La connaissance intellectuelle est-elle sa seule connaissance? | 184 |

Question LV

Du principe de la connaissance angélique.

- | | |
|---|-----|
| 1. Est-ce par leur substance que les anges connaissent? | 184 |
| 2. Est-ce par des espèces émanées des objets? | 184 |
| 3. Degrés dans les espèces intelligibles des anges | 184 |

Question LVI

De la connaissance immatérielle des anges.

- | | |
|--|-----|
| 1. L'ange se connaît-il lui-même? | 185 |
| 2. Connaît-il les autres anges? | 185 |
| 3. La connaissance de Dieu chez les anges. | 185 |

Question LVII

De la connaissance des êtres matériels dans les anges.

- | | |
|---|-----|
| 1. Les anges connaissent-ils les êtres matériels? | 185 |
| 2. Connaissent-ils le particulier? | 185 |

3. Connaissent-ils les futurs?	186
4. Connaissent-ils les pensées des cœurs?	186
5. Connaissent-ils les mystères de la grâce?	186

Question LVIII

De la manière dont s'accomplit la connaissance angélique.

1. L'intelligence de l'ange est-elle tantôt en puissance et tantôt en acte?	186
2. L'ange peut-il comprendre plusieurs vérités simultanément?	188
3. L'ange use-t-il du syllogisme?	188
4. L'opération du jugement chez les anges.	189
5. L'ange peut-il se tromper?	189
6. Y a-t-il une connaissance du matin et une connaissance du soir dans les anges?	189
7. Ces deux connaissances n'en font-elles qu'une?	189

Question LIX

De la volonté des anges.

1. Y a-t-il une volonté dans les anges?	190
2. La volonté pangélique diffère-t-elle de l'intelligence?	190
3. Les anges ont-ils le libre arbitre?	190
4. Ont-ils la faculté irascible et concupiscible?	191

Question LX

De l'amour ou de l'affection des anges.

1. Les anges possèdent-ils l'amour naturel?	191
2. Possèdent-ils l'amour électif?	191
3. L'ange s'aime-t-il d'un amour naturel et d'un amour électif?	191
4. Aime-t-il les autres anges de l'amour naturel qu'il a pour lui-même?	191
5. Aime-t-il Dieu plus que lui-même par l'amour naturel?	192

Question LXI

De la production des anges.

1. Les anges ont-ils une cause de leur existence?	192
2. L'ange a-t-il été produit par Dieu de toute éternité?	192
3. Les anges ont-ils été créés avant le monde corporel?	192
4. Ont-ils été créés dans le ciel empyrée?	192

Question LXII

Les anges dans l'ordre de la grâce.

1. Les anges ont-ils été heureux dès le premier instant de leur création?	193
2. L'ange a-t-il eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu?	193
3. Les anges ont-ils été créés dans la grâce?	193
4. Les anges bienheureux ont-ils mérité leur bonheur?	194
5. N'ont-ils eu à faire qu'un seul acte méritoire?	194
6. Rapport de la grâce et de la gloire avec la nature chez les anges?	194

7. Connaissance et amour naturels chez les anges bienheureux. . .	194
8. L'ange bienheureux peut-il pécher?	195
9. Peut-il progresser dans la béatitude?	196

Question LXIII

De la malice des anges quant à la faute.

1. Le mal de la faute peut-il exister dans les anges?	195
2. Le péché d'orgueil et d'envie est-il le seul possible chez les anges?	198
3. Le diable a-t-il désiré être comme Dieu?	200
4. Y a-t-il des démons naturellement mauvais?	202
5. Le diable a-t-il été mauvais dès le premier instant de sa création?	204
6. Y a-t-il eu un intervalle entre la création de l'ange et sa chute?	206
7. Le premier des anges coupables a-t-il été le premier de tous les anges?	208
8. Le péché du premier ange a-t-il été pour d'autres une cause de péché?	211
9. Y a-t-il eu autant d'anges à tomber qu'à persévérer?	213

Question LXIV

Du châtimement des démons.

1. Les démons sont-ils privés de la connaissance de toute vérité?	214
2. La volonté des démons est-elle obstinée dans le mal?	218
3. La douleur existe-t-elle chez les démons?	218
4. L'air est-il le séjour pénal des démons?	219

LES SIX JOURS

Question LXV

De la création de la créature corporelle.

1. La créature corporelle est-elle l'œuvre de Dieu?	223
2. Dieu a-t-il fait par bonté la créature corporelle?	223
3. Est-ce par l'intermédiaire des anges que Dieu a fait la créature corporelle?	223
4. Les formes des corps émanent-elles des anges?	224

Question LXVI

Comment les créatures ont été distinguées.

1. La matière informe a-t-elle précédé chronologiquement la matière pourvue de forme?	224
2. Tous les corps ont-ils la même matière informe?	224
3. Le ciel empyrée a-t-il été créé avec la matière informe?	228
4. Le temps a-t-il été créé avec la matière informe?	228

Question LXVII

*De la distinction des créatures considérée en elle-même ;
l'œuvre du premier jour.*

- | | |
|---|-----|
| 1. Le mot lumière s'applique-t-il dans le sens propre aux êtres spirituels? | 228 |
| 2. La lumière est-elle un corps? | 229 |
| 3. La lumière est-elle une qualité? | 229 |
| 4. Etait-il convenable de placer au premier jour la production de la lumière? | 229 |

Question LXVIII

De l'œuvre du second jour.

- | | |
|---|-----|
| 1. Le firmament a-t-il été fait le second jour? | 229 |
| 2. Y a-t-il des eaux au-dessus du firmament? | 230 |
| 3. Le firmament sépare-t-il les eaux des eaux? | 230 |
| 4. N'existe-t-il qu'un ciel? | 230 |

Question LXIX

De l'œuvre du troisième jour.

- | | |
|--|-----|
| 1. Etait-il convenable de rassembler les eaux le troisième jour? . . | 231 |
| 2. Etait-il convenable que la production des plantes eût lieu le troisième jour? | 231 |

Question LXX

De l'œuvre d'ornementation du quatrième jour.

- | | |
|--|-----|
| 1. Les luminaires devaient-ils être produits le quatrième jour? . . | 231 |
| 2. La cause de la production des luminaires est-elle convenablement décrite? | 232 |
| 3. Les luminaires du ciel sont-ils animés? | 232 |

Question LXXI

De l'œuvre du cinquième jour.

- | | |
|---|-----|
| 1. Cette œuvre est-elle convenablement décrite? | 232 |
|---|-----|

Question LXXII

De l'œuvre du sixième jour.

- | | |
|---|-----|
| 1. Cette œuvre est-elle convenablement décrite? | 233 |
|---|-----|

Question LXXIII

De ce qui a trait au septième jour.

- | | |
|--|-----|
| 1. L'achèvement des œuvres divines doit-il être attribué au septième jour? | 233 |
| 2. Dieu s'est-il reposé le septième jour? | 234 |
| 3. Ce jour devait-il être béni? | 234 |

Question LXXIV

Des sept jours en général.

1. Ont-ils leur raison d'être?	234
2. Sont-ils tous un seul jour?	234
3. L'œuvre des six jours est-elle convenablement exprimée par l'Écriture?	234

CE VOLUME
LE SEPTIÈME DE LA COLLECTION
LES TEXTES DU CHRISTIANISME
A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER
POUR LES ÉDITIONS RIEDER
PAR FLOCH A MAYENNE
EN AVRIL M.CM.XXIX



GRAY

7807

St. M. Jan. 11 =

LES TEXTES DU CHRISTIANISME

Une histoire du dogme et de la philosophie catholiques, une histoire de la civilisation chrétienne, ne se passent pas des grands textes qui les accompagnent et les expliquent. Un grand nombre de ces textes sont aujourd'hui introuvables, ou publiés dans des éditions trop coûteuses pour être accessibles au public. La collection LES TEXTES DU CHRISTIANISME s'efforce d'une part de remettre au jour les textes dont tout le monde parle, mais que personne n'a lus, d'autre part de les présenter aussi commodément, aussi pratiquement et à un aussi bas prix que possible. Les textes ou les documents qui trouveront place dans cette série offriront au lecteur toutes les garanties désirables. Préfacés et annotés par de savants commentateurs, ils engloberont toute l'histoire du christianisme, des premiers temps de l'ère chrétienne au monde contemporain. Indispensables à tous les spécialistes, ils trouveront auprès du public lettré un accueil attentif et certain.

- N^o 1. SAINT THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique*. I. *Dieu*, traduit avec une introduction par E. PERRIN.
- N^o 2. *Lettres d'Ignace d'Antioche*, traduites avec une introduction par H. DELAFOSSE.
- N^o 3 et 4. JOACHIM DE FLORE. *L'Evangile Eternel*. I. *Vie de Joachim de Flore*, par E. AEGERTER. II. *L'Evangile Eternel*, première traduction française et notes par E. AEGERTER.
- N^o 5. *Les documents pontificaux sur la démocratie et la société moderne*, publiés avec une introduction et des notes par G. MICHON.
- N^o 6. HIPPOLYTE DE ROME. *Philosophumena ou réfutation de toutes les hérésies*, première traduction française avec introduction et notes par A. SIOUVILLE. Deux volumes.

LES ÉDITIONS RIEDER

Prix : 25 fr.



87572
Thomas Aquinas

230.2C
T36 Ft
v. 2

Somme Théologique

230.2C

87572

T36 Ft

v. 2



C0-AUB-693

